


Sebuah Persembahan atas Pengukuhan
Prof. Dr. H. Pagar, M.Ag

Sebagai Guru Besar Hukum Islam
Fakultas Syariah IAIN Sumatera Utara



HUKUM ISLAM

**Dalam Rentang Sejarah
dan Masa Depan**



Editor:
M. Syukri Albani Nst, MA
Watni Marpaung, MA



HUKUM ISLAM

dalam Rentang Sejarah dan Masa Depan

Buku persembahan

Pengukuhan Guru Besar

Prof. DR. H. Pagar Hsb, M.Ag

(Guru Besar Hukum Islam Fak. Syariah IAIN SU)

Editor;

M. Syukri Albani Nst, SH.I, MA.

Watni Marpaung, SH.I, MA.

citapustaka
MEDIA PERINTIS

HUKUM ISLAM

dalam Rentang Sejarah dan Masa Depan

HUKUM ISLAM

dalam Rentang Sejarah dan Masa Depan

Editor: M. Syukri Albani Nst, SH.I, MA., dan
Watni Marpaung, SH.I, MA.

Copyright © 2009, Prof. Dr. H. Pagar Hasibuan, M.Ag.
Hak cipta dilindungi undang-undang
All rights reserved

Penata letak: Rahmat Ismail Nasution
Perancang sampul: Aulia Grafika

Diterbitkan oleh:

Citapustaka Media Perintis

Jl. Cijotang Indah II No. 18-A Bandung

Telp. (022) 82523903

E-mail: citapustaka@gmail.com

Contact person: 08126516306-08562102089

Cetakan pertama: Nopember 2009

ISBN 978-602-8208-79-6

Didistribusikan oleh:

Cv. Perdana Mulya Sarana

Jl. Sosro No. 16-A Medan 20224

Telp. 061-7347756, 77151020 Faks. 061-7347756

E-mail: asrulmedan@gmail.com

Contact person: 08126516306

saya agar kedepan Prof. DR. H. Pagar, M. Ag dapat pula menjadi penyemangat bagi kolega dan dosen yang lebih junior.

Terakhir, saya ucapkan selamat kepada Prof. DR. H. Pagar, M. Ag dan ssaya menyambut baik atas penulisan dan terbitnya buku Hukum Islam dalam Rentang Sejarah dan Masa Depan.

Medan, 20 Februari 2009

Rektor IAIN SU,

Prof. DR. H. M. Yasir Nst

SAMBUTAN

DEKAN FAKUTAS SYARIAH IAIN SU

MENGUKUHKAN PERAN PERADILAN AGAMA

Untuk memahami konsep *rule of law*, kita harus dapat memahami tiga pendekatan sekaligus yakni pendekatan formal, substantif dan pendekatan kelembagaan (*institutional*). Pendekatan formal menekankan pentingnya aturan-aturan yang bersifat publik, umum dan non rektroaktif (tidak berlaku surut) yang berlaku bagi petugas pemerintah maupun warga negara biasa. Sedangkan pendekatan substantif adalah dengan memadukan *rule of law* dengan perhatian keadilan. Sedangkan pendekatan institusional adalah pendekatan yang lebih memfokuskan pada adanya berbagai proses dan pranata seperti konstitusionalisme dan peradilan yang independen dalam rangka menegakkan *rule of law*. Agar pemerintah tunduk kepada hukum mesti terdapat lembaga khususnya peradilan yang menerapkan hukum tersebut.

Dalam konteks Indonesia, penerapan *rule of law* dalam hukum Islam telah menunjukkan perkembangan yang menggembirakan. Betapa tidak, baik dari segi pendekatan formal, substansif demikian juga institusional telah mengalami perkembangan yang luar biasa. Khusus dalam bidang institusional, perkembangan institusi peradilan Islam telah dimulai semenjak zaman penjajah dengan diakuinya peradilan dalam bidang syariah. Lembaga peradilan Islam di luar Jawa sebelum diundangkannya UU No. 7 Tahun 1989 pun telah eksis di tengah peradilan di Indonesia yang disebut dengan mahkamah syariah. Terbitnya UU No. 7 Tahun 1989 Tentang Peradilan Agama menegaskan keberlakuan peradilan Islam yang memberikan kompetensi absolut bagi peradilan agama untuk menyelesaikan perkara yang meliputi thalak, rujuk, wakaf, hibah wasiat.

Peradilan agama memasuki "babak baru" setelah diundangkannya UU No. 3 Tahun 2006 tentang Peradilan Agama. Salah satu yang paling mendasar dari amandemen UU No.7 1989 tersebut

adalah mengenai kompetensi absolut Peradilan Agama mengalami perluasan (*extensive*).

Perluasan wewenang tersebut terdapat pada perubahan Pasal 49 yang berbunyi : *Pengadilan agama bertugas dan berwenang memeriksa, memutuskan dan menyelesaikan perkara di tingkat pertama antara orang-orang yang beragama Islam di bidang: perkawinan, waris, wasiat, hibah, wakaf, zakat, infaq, shadaqah, dan ekonomi Islam.*

Dalam bagian penjelasan disebutkan bahwa yang dimaksud dengan "ekonomi syariah" adalah semua perbuatan atau kegiatan usaha yang dilaksanakan menurut prinsip syariah antara lain meliputi: (a) bank syariah, (b) lembaga keuangan mikro syariah, (c) asuransi syariah, (d) reasuransi syariah, (e) reksa dana syariah, (f) obligasi syariah dan surat berharga berjangka menengah syariah, (g) sekuritas syariah, (h) pembiayaan syariah, (i) pegadaian syariah, (j) dana pensiun syariah lembaga keuangan syariah, dan (k) bisnis syariah.

Dengan perluasan kewenangan ini, lembaga peradilan yang berwenang menyelesaikan sengketa yang berkaitan dengan ekonomi telah menjadi kompetenitas absolut Peradilan Agama (PA) yang selama ini dimiliki oleh Peradilan Umum (PN). Keberhasilan perluasan kompetensi absolut Peradilan Agama (PA) berarti telah meretas keterkungkungan dan marginalisasi hukum Islam (baca: hukum ekonomi syariah) yang berlaku di Indonesia selama ini.

Sebab, pembatasan (*restraint*) terhadap kewenangan Peradilan Agama (PA) terhadap sengketa ekonomi Islam selama ini pada dasarnya merupakan pembatasan terhadap keberlakuan hukum Islam di Peradilan Agama yang merupakan kelanjutan dari teori *receptio* yang berupaya melenyapkan hukum Islam di Indonesia dengan cara menyandarkan keberlakuannya kepada hukum adat dan juga hukum barat. Oleh karena itu keberhasilan memperluas kompetensi absolut PA merupakan kemenangan politik hukum Islam Indonesia.

Perjalanan panjang eksistensi peradilan agama di Indonesia hingga detik ini menunjukkan semakin kukuhnya lembaga ini, diikuti dengan instrumen hukum lainnya dalam bidang peradilan agama yakni pengakuan sarjana syariah menjadi profesi advokat lewat UU No. 18 Tahun 2003 Tentang Advokat.

Buku "**Hukum Islam dalam Rentang Sejarah dan Masa Depan**" sebagai buku "hantaran" menyambut guru besar Sdra. Prof.

Dr. Pagar, MA menjadi sangat berarti dan penting dalam rangka memperdalam khazanah hukum Islam dan peradilannya. Betapa pentingnya buku ini sebagai referensi di tengah perjalanan peradilan Islam di Indonesia saat ini. Harus disadari perjalanan institusi peradilan Islam haruslah ditopang nilai-nilai akademik yang menjadi sandaran substansi dan institusi. Karenanya, buku Sdr. Prof. Dr. Pagar menjadi begitu penting adanya.

Sebagai teman sejawat di Fakultas Syariah, demikian juga sebagai dekan Fakultas Syariah, saya menyambut baik atas terbitnya buku ini sebagai *culture academic* yang sangat membangun. Menulis dan berkarya adalah sesuatu yang abadi dalam kultur akademik di Fakultas Syariah IAIN SU Medan, mudah-mudahan kebiasaan menulis dan berkarya terus diikuti oleh dosen-dosen lainnya. Terakhir, atas dikukuhkannya Sdra. Prof. Dr. Pagar MA sebagai guru besar Fakultas Syariah IAIN SU Medan saya ucapkan selamat dan merasa syukur serta bahagia yang mendalam. Guru besar yang Sudara sandang menjadi "modal baru" bagi Fakultas Syariah dalam mengembangkan ilmu-ilmu syariah ke depan. Semoga Allah selalu menerangi kita dengan ilmunya. Amin.

Medan, 23 Februari 2009

Dekan Fakultas Syariah IAIN SU

Prof. Dr. Nur A. Fadhil Lubis, MA

SAMBUTAN EDITOR

Puji dan syukur kehadiran Allah SWT, atas terselesaikannya buku Hukum Islam dalam Rentang Sejarah dan Masa Depan dalam rangka pengukuhan Guru Besar Prof. DR. H. Pagar, M. Ag. Terima kasih diucapkan kepada segenap kontributor tulisan dan semua pihak baik akademisi, praktisi dan pemerhati pendidikan yang turut berpartisipasi dalam penyelesaian buku ini. Sumbangan pikiran yang diberikan membuat buku ini terselesaikan.

Buku ini pada dasarnya merupakan kumpulan artikel para ahli, peminat, dan pemerhati dalam bidang Hukum Islam. Dari sudut koneksi intelektual, para kontributor dalam buku ini terdiri dari guru, kolega, dan murid dari Prof. DR. H. Pagar, M. Ag. Tema yang dibahas pun cukup variatif, mencakup sejarah dan perkembangan Hukum Islam era modern, bahkan beberapa aspek perkembangan kontemporer. Beberapa dari artikel yang dimuat dalam buku ini telah dipublikasikan dalam jumlah ilmiah. Diterbitkannya kembali artikel tersebut dalam rangka perluasan distribusi ilmu pengetahuan khususnya tentang Hukum Islam.

Pada kesempatan ini saya ucapkan terima kasih kepada orang-orang yang turut serta menunjukkan beberapa kekeliruan dan mena- warkan sejumlah perbaikan yang berarti, sehingga buku ini terselesaikan. Namun demikian dengan kerendahan hati kami akan menerima saran dan koreksi pembaca sekalian.

Kepada Prof. DR. H. Pagar, M. Ag saya dan seluruh contributor tulisan mengucapkan selamat menjadi Guru Besar, semoga tetap konsisten dalam bidangnya. Tulisan-tulisan dalam buku ini secara khusus "dianyam" sebagai kado persembahan yang melambangkan perhatian mendalam dari para guru, teman, dan murid kakanda.

Akhirnya, semoga buku ini bermanfaat bagi pembaca.

Medan, 20 Februari 2009

Editor,

M. Syukri Albani Nst, SH.I, MA
Watni Marpaung, SH. I, MA

DAFTAR ISI

Sambutan:

- Rektor IAIN SU	v
- Dekan Fak. Syari'ah IAIN SU	vii
- Editor	x

Daftar Isi	xi
------------------	----

Biografi Prof. Dr. H. Pagar, M.Ag.....	1
---	----------

Bagian Pertama

FIKIH KLASIK MENUJU FIKIH KEINDONESIAAN	19
--	-----------

1. Ayah Biologis Tidak Boleh Mengakui Anaknya Dari Zina Prof. Dr. H. Abdullah Syah, MA.	20
--	-----------

2. Kewarisan Ahli Waris Murtad dan Beda Agama dalam Perspektif Hadis Ahkam Drs. H. Arso, SH., M.Ag.	25
---	-----------

3. Wakaf Ahli dalam Konsep Fikih Tradisional Dra. Hj. Tjek Tanti, Lc., MA.	43
---	-----------

4. Pengelolaan Zakat Di Indonesia (Analisis Terhadap UU No. 38 Tahun 1999) Dra. Sukiati, MA.	54
--	-----------

Bagian kedua

DISKURSUS IMPLEMENTASI HUKUM ISLAM DI INDONESIA	71
--	-----------

1. Respon Isteri Terhadap Keinginan Suami Berpoligami: Kajian Terhadap Perkara Poligami Di PA Medan Prof. Dr. H. Pagar, M.Ag.	72
---	-----------

2. Kontekstualisasi Syari'ah dalam Upaya Membangun Fikih Keindonesiaan Prof. Dr. Nawir Yuslem, MA.	103
--	------------

3. Syariat Islam Di Indonesia: Jangan Terjebak Simbol Formal Dr. Muhammad Iqbal, M.Ag.	119
--	------------

4. Politik Hukum Islam Masa Reformasi
(Upaya Positifisasi Hukum Pidana Islam) 133
Chuzaimah Batubara, MA.
5. Masa Depan Hukum Ekonomi Islam Di Indonesia 167
Andri Soemitra, MA.

Bagian ketiga

MELACAK SEJARAH PERADILAN DALAM ISLAM 181

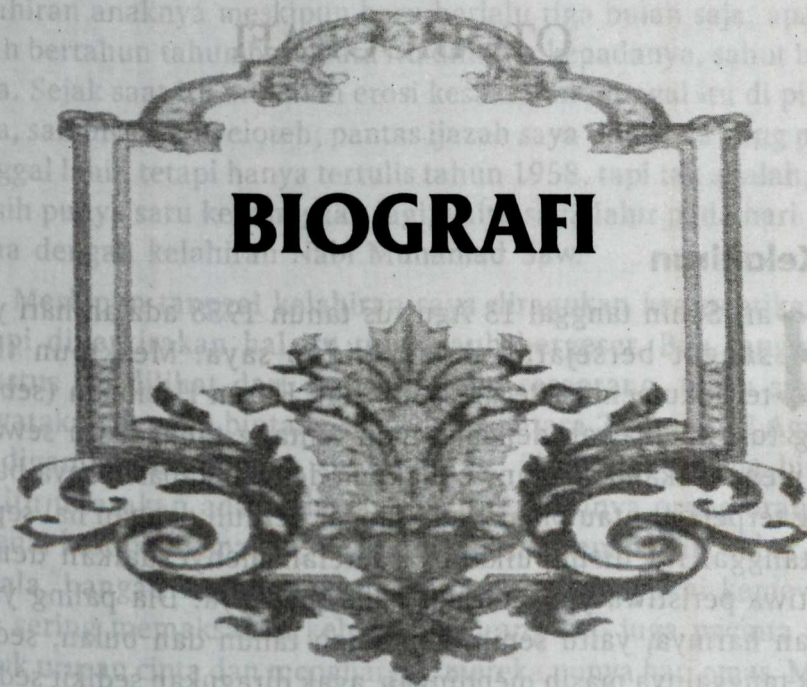
1. Mencari Sejarah Peradilan Pada Masa Rasulullah dan
Khulafaurrasyidin 182
Dr. H. Hasan Mansur Nasution, MA.
2. Perjalanan Lahirnya Inpres No. 1 tahun 1991 Tentang
Kompilasi Hukum Islam 192
Drs. H. Ahmad Bangun Nst, MA.
3. Peradilan Islam Pada Masa Rasul: Menentukan
Kedudukan peradilan dalam system pemerintahan 200
Muhammad Ramadhan, MA.
4. Penerapan Hukum Islam Di Indonesia Sebelum Lahirnya
UU Peradilan Agama 208
M. Syukri Albani, SH.I, MA.

Bagian keempat

DISKUSI PEMBAHARUAN HUKUM ISLAM 221

1. Radikalisme dan Pluralisme Agama dalam Perspektif Islam 222
Prof. Dr. H. Nur A. Fadhil Lubis, MA.
2. Wanita Islam Pertarungan Antara Tradisi dan Modernitas 241
Dr. Faisar Ananda, MA.
3. The Development of Comparative Law in the Middle East
and Its Relation to the Islamic Legal Modernization 258
Dr. Mhd. Syahnan, MA.
4. Pemikiran Hazairin (1906 - 1975) Tentang
Mazhab Nasional 273
H. Azhari Akmal Tarigan, M.Ag.
5. Gagasan Abdullah Ahmed An-Na'im dalam Pembaruan
Hukum Islam 285
H. Hasan Matsum, MA.
6. Latar Belakang dan Faktor Munculnya Ikhtilaf Pada
Persoalan Furu' 299
Watni Marpaung, SH.I, MA.
- Sekilas Tentang Kontributor 308

BIOGRAFI



PROF. DR. H.
PAGAR. M.AG

OTOBIOGRAFI

A. Kelahiran

Hari Senin tanggal 13 Agustus tahun 1958 adalah hari yang sangat bersejarah dalam hidup saya. Meskipun tidak terdokumentasi secara baik, Haji Harun Hasibuan (sebagai orang tua) menjawab dengan yakin tentang tanggal itu sewaktu saya menanyakan kepadanya, maklum dengan kapasitasnya bukan orang terpelajar atau pihak yang sangat peduli dengan hal seperti itu, tanggal itu disimpulkannya setelah menyesuaikan dengan peristiwa-peristiwa yang terjadi pada masanya. Dia paling yakin dengan harinya, yaitu senin, kemudian tahun dan bulan, sedang untuk tanggalnya masih mendingan agak diragukan sedikit sedikit.

Kelahiran sebagai suatu saat yang paling monumental dalam diri manusia membuat saya paling ingat dengan hari dan tanggal itu dibanding dengan yang lainnya. Biasanya saya paling sulit untuk mengingat pass word, dan PIN (*Personal Identity number*), maka apapun password, dan PIN yang saya bikin saya akan khawatir bahwa hal itu suatu saat saya akan lupa, sehingga saya tuliskan juga pada lembar tertentu sebagai pengaman, tapi kalau dibikin hari dan tanggal itu maka saya yakin dengan diri saya tidak akan melupakannya, dan hanya satu itulah yang saya bisa jamin dengan ingatan saya.

Hari demi hari, kebanggaan saya dengan penetapan kelahiran itu bertahan terus sampai pada saat saya kuliah di Fakultas Syari'ah IAIN Sumatera Utara Medan. Setelah saya pada program Doktorat semester VIII kebetulan saya memiliki kecintaan terhadap ilmu falak yang pada akhirnya saya memiliki judul skripsi pun tentang ilmu falak yaitu "Pelaksanaan Shalat dan Puasa di Tempat-tempat yang Berlainan Waktu", sewaktu saya telah belajar tentang penanggalan, kemudian membuat saya paham bahwa tanggal 13 Agustus 1958 itu bukanlah hari senin, tetapi adalah hari lain. Lalu saya bertanya kepada bapak saya kembali tentang hari dan tanggal kelahiran saya,

maka Dia menjawab lagi bahwa yang pasti itu saya lahir adalah harinya, yaitu senin, sedang tanggalnya itu hanya direka-reka saja. Maklum, saya orang tua jaman dulu, hidup di kampung, se level orang tua macam saya ini juga tidak bakalan ingat dengan tanggal kelahiran anaknya meskipun baru berlalu tiga bulan saja, apa lagi telah bertahun tahun baru data itu diminta kepadanya, sahut bapak saya. Sejak saat itu mulailah erosi kesakralan tanggal itu di pikiran saya, sambil saya nyeloteh; pantas ijazah saya tidak ada yang punya tanggal lahir, tetapi hanya tertulis tahun 1958, tapi tak apalah, saya masih punya satu kebanggaan lagi, yaitu saya lahir pada hari senin sama dengan kelahiran Nabi Muhamad Saw.

Meskipun tanggal kelahiran saya diragukan keautentikannya, tetapi diperkirakan hal itu tidak jauh bergeser. Bila tanggal 13 Agustus itu dilihat dari aspek bintang seseorang, maka saya itu dinyatakan dengan bintang "Leo" lahir antara 23 Juli – 22 Agustus, ini digambarkan dengan singa jantan. Sifat-sifat orang bintang leo itu terasa ada pada saya, yaitu; Biasanya orang-orang Leo dikenal kekanak-kanakan, loyal, sangat menyenangkan, sabar, keras kepala, hangat, lincah, suka berpura-pura, menyukai kemewahan dan sering memaksakan kehendak. Orang Leo juga pecinta sejati, untuk urusan cinta dan menghargai, mereka punya hati emas. Mereka juga angkuh dan senang dipuji. Jujur dan berani berterus terang, namun cepat naik darah. Berjiwa pemimpin.¹

Di samping hari, bapak saya paling yakin terhadap tahun kelahiran saya adalah tahun 1958. Dia berkisah bahwa kelahiran saya itu ibarat menyambut kedamaian pertempuran PRRI (Pemerintahan Revolusioner Republik Indonesia), yaitu pemberontakan Daerah yang disebut "Pinggir" terhadap "Pemerintah Pusat" yang sudah lama bergolak. Saat itu ada informasi yang dikembangkan Pemerintah Pusat bahwa sekarang sudah mulai aman, dan terbukti dengan ada tetangga saya yang seusia dengan saya namanya si "Aman" karena memang dia lahir pas situasi baru saja aman.

Saya optimis bahwa keyakinan bapak saya dengan tahun kelahiran saya 1958 itu adalah benar dengan memperhatikan sejarah pemberontakan PRRI tersebut. Di kedai kopi, di pasar, dan di tengah masyarakat perbincangan masalah aman itu sangat merata dan tersosialisasi, yang akhirnya membuat masyarakat ingat bahwa tahun itu adalah tahun 1958 menjelang akhir. Lebih lanjut terminologi

¹ Di down load pada tanggal 27 Nopember 2008 pada Nuwen.Com-Blog at WordPress.com

kata “aman” dalam pemberontakan PRRI itu dibuktikan dengan sejarah sebagai berikut;

Pada mulanya Pemberontakan PRRI tidak tampak berniat ingin menghancurkan keutuhan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI), tetapi hanya ingin dikenal sebagai “gerakan anti-Jawa”, karena kesenjangan pembangunan antara Pulau Jawa dan luar Jawa yang terasa semakin besar. Belakangan gerakan ini semakin mengkristal, dan berujung kepada disintegrasi bangsa seperti pemberontakan lainnya yang banyak terjadi di Indonesia sejak tahun 1945 saat kemerdekaan diproklamasikan.

Pergolakan, pertama kali terjadi di Sumatera pada akhir 1956. Tepatnya 22 Desember 1956 melalui RRI Medan, Kolonel Simbolon mengumumkan pemutusan hubungan wilayah Bukit Barisan dengan pemerintahan pusat. Ia mengubah nama Kodam TT I menjadi Kodam TT I Bukit Barisan. Kemudian bersatulah tiga tokoh penting, yang kesemuanya bergabung dalam PRRI sebagai berikut;

1. Pada awal 1957, muncul Dewan Banteng di Sumatera Tengah (Sumatera Barat dan Riau) dipimpin *Lekol Ahmad Husein*
2. Dewan Gajah di Sumatera Utara dipimpin *Kolonel M Simbolon*
3. Dewan Garuda di Sumatera Tengah dipimpin *Lekol Barlian*.

Klimaksnya adalah pada saat PRRI membentuk Dewan Perjuangan dan tidak mengakui Kabinet Djuanda. Dewan Perjuangan PRRI membentuk kabinet baru, Kabinet Pemerintahan Revolusioner Republik Indonesia (Kabinet PRRI), yang antara lain terdiri atas Syarifuddin Prawiranegara (Perdana Menteri dan Menteri Keuangan), M Simbolon (Menteri Luar Negeri), Burhanuddin Harahap (Menteri Pertahanan dan Menteri Kehakiman), Dr Sumitro Djojohadikusumo (Menteri Perhubungan/Pelayaran). Pembentukan Dewan Kabinet itu berlangsung ketika Soekarno berada di luar negeri.

Setelah Persiden Soekarno kembali dari luar negeri pada 16 Februari 1958, Dia menyatakan “Kita harus menghadapi penyelewengan tanggal 5 Februari 1958 di Padang dengan segala kekuatan yang ada pada kita”. Diputuskan akan menggunakan kekerasan senjata untuk menghadapi Dewan Kabinet PRRI. Persiden Soekarno memerintahkan untuk menangkap tokoh-tokoh PRRI. Hubungan darat maupun udara dengan Sumatra dihentikan.

Meski tidak semua tokoh setuju dengan keputusan ini, dan ingin menghindari terjadinya perang saudara, tetapi usaha itu kandas. Pada tgl. 21 Februari 1958 serangan ke Padang dimulai, di bawah pimpinan Kolonel Ahmad Yani. Padang dijatuhi bom-bom yang meng-

akibatkan kota ini hancur. Banyak rakyat padang yang mengungsi ke daerah Solok dengan membawa barang-barang seadanya yang dapat dibawa. Tokoh-tokoh PRRI ditangkap. Akhirnya PRRI dapat ditumpas. Sebagai kebijakan politik berikutnya, supaya simpatisan PRRI diam, danantisipasi munculnya pemberontakan serupa maka Suprpto diangkat menjadi Deputy Republik Indonesia Staf Angkatan Darat Untuk Wilayah Sumatera yang bermarkas di Medan.

Meskipun di tempat lain masih ada pemberontakan, bahkan puncak kritisnya, namun untuk Medan situasi aman itu lebih diyakini kebenarannya. Jadi menjelang akhir tahun 1958 itu adalah dugaan kuat tentang kelahiran saya. Bila itu yang dipedomani maka sekarang ini tahun 2009 saya genap berumur 51 tahun.

B. Nama

Pagar, demikian nama yang dipanggilkan untuk saya. Nama yang singkat, mudah diingat, aneh. Singkat, karena hanya lima huruf, teman in the cost pernah berhayal kalau saya benar-benar jadi akademisi yang sukses, dan waktu itu nanti anda akan memiliki gelar yang lebih panjang dari nama, ternyata benar, sekarang gelar yang saya miliki lebih panjang dari nama itu, bahkan hanya setengahnya, yaitu Prof. DR. H. Pagar, M.Ag., gelarnya sepuluh huruf sedang namanya hanya lima huruf. Mudah diingat, karena dengan menyebut nama itu orang terilustrasi bahwa biasanya rumah ada pagarnya, dan semua orang pasti ada rumah meskipun rumah sewa atau rumah kolong jembatan, dan sewaktu orang pulang ke rumah yang duluan terlihat adalah pagarnya, dan hal itu dilewati setiap hari atau setiap saat. Aneh, karena orang tidak punya nama seperti ini, sungguh payah mencari orang yang sama namanya dengan saya, bahkan sampai sekarang ini saya belum pernah jumpa.

Nama yang digelarkan kepada saya “pagar” sesungguhnya dibuat secara bersahaja, bahkan penuh makna. Pertama, nama itu dijadikan sebagai harapan dan menjadi do`a semoga kehadiran saya benar-benar menjadi pagar. Ternyata kelahiran saya sangat ditunggu, karena saya adalah anak kelima di mana abang dan kakak saya senantiasa saja meninggal dunia di waktu kecil, kecuali seorang kakak saya di mana saya masih sempat jumpa karena dia wafat pada usia 14 tahun 3 bulan, maka nama saya dibuat “pagar” dengan harapan saya benar-benar menjadi benteng untuk dapat menahan, dan selanjutnya adik-adik saya akan bertahan hidup, dan ternyata ada dua lagi adik saya, adik di bawah saya langsung memang benar

bertahan hidup sampai sekarang, yakni AKBP Nurhakim Hasibuan yang sekarang sedang menjabat KABAG MIN di Polres Serdang Bedagai, sedang adik saya satu lagi, itulah anak terakhir, dan dia meninggal di waktu kecil, maka jadilah saya sekarang ini dua orang bersaudara. Kedua, nama ini dibuat adalah atas kesimpulan rapat keluarga/famili besar hasibuan (kahanggi, anak boru, dan mora) dalam acara aqiqah dan kenduri menyambut kelahiran saya, yang sengaja dibuat oleh orang tua meskipun mereka orang yang sungguh sederhana dan penuh kesulitan. Biasanya kesimpulan orang banyak itulah yang terbaik, dan nama itulah kesimpulan orang banyak tersebut yang digelar kepada saya.

Dari aspek historis saya bangga dengan nama ini. Pertama, saya dengar langsung dari paman (uda) sebagai orang yang ikut dalam rapat itu, dan dari beberapa orang yang paham dengan silsilah marga Hasibuan mengatakan bahwa nama "Pagar" ini adalah nama warisan, dahulu ada opung (kakek) saya yang bernama "Japagar", dia ini adalah orang yang sangat sakti, dan sangat disegani pada masanya. Informasi dari Haji Abdul Jalil Hasibuan (Tuan Syekh Suluk di Sibuhuan yang masih hidup sekarang ini) sebagai cucu langsung dari padanya mengatakan bahwa ada banyak hal yang tidak rasional, dan tidak bisa dilakukan orang dijumpai padanya. Beliau ini diberi gelar pada waktu haji dengan nama Haji Abdullah Umar, dan dia wafat serta dimakamkan di Singapura sewaktu perjalanan pulang dari hajinya tersebut. Kedua, saya pernah baca satu buku di perpustakaan IAIN SU, waktu itu saya masih mahasiswa S1 (sudah lama) tentang Ulama-ulama ternama di Sumatera Utara, maka salah seorang dari nama ulama itu adalah "Pagar", sayang buku itu tidak sempat saya koleksi, dan saya tidak tahu lagi di mana buku itu bisa dijumpai. Ketiga, sewaktu saya sudah di Medan ini, ada orang marga Hasibuan yang banyak paham dengan silsilah Hasibuan sengaja datang menjumpai saya, karena saya dipahami orang Batak bahkan keluarga dan akhirnya dekat dengan saya, dia mengatakan; saya dengar namamu "Pagar" meskipun kau tidak bikin marga pada ujungnya, tetapi saya paham kita bersaudara, karena nama ini adalah nama warisan dalam marga Hasibuan.

Dengan tidak menyembunyikan isi hati saya, terkadang saya berat untuk menyebut nama itu di kala perkenalan dengan orang lain, terutama untuk daerah luar Sumatera Utara. Sering saya melihat mimik di raut wajah seseorang bahwa nama itu tidak masuk akal, misalnya dalam surat lamaran yang saya buat sendiri, lantas saya ajukan bagi seseorang, biasanya orang itu menahan diri untuk

komentar karena saya langsung ada di depannya, tetapi kalau tiba-tiba temannya datang dan memperhatikan berkas saya itu padahal dia tidak memperkirakan sama sekali bahwa itu saya punya maka muncullah respon aslinya, di mana dia punya komentar macam-macam, mulai dari ungkapan sungguh aneh nama ini, pagar kawat, pagar berduri, pagar beton, pagar makan tanaman, dan lain-lain. Isteri saya pernah marah di tengah kerumunan massa yang tumpah di akhir tanggal pembayaran listerik kepada seseorang yang nyeloteh dengan nama itu, sewaktu dia membayar rekening listerik, lalu petugas memanggil dengan suara kuat "pagar", bapak itu bilang apa itu pagar, nama kok pagar, ..., dan juga saya pernah memutuskan menutup telepon sewaktu berbincang dengan seseorang di kala saya salah sambung, dia nanya, siapa ini, saya jawab "Pak Pagar", oh, ya di sini tidak ada tukang pagar, maaf ya sahutnya, lalu saya "jawab oh ya salah sambung", segera saja saya tutup teleponnya.

Walau ada banyak pengalaman dengan nama saya ini, saya berpikiran kalau nama itu bagus dan berkah untuk saya. Buktinya, harapan orang banyak (famili saya) supaya saya benar-benar jadi benteng, terasa ada benarnya, buktinya sampai sekarang saya dan adik saya sehat wal afiat. Demikian juga saya telah menjadi guru besar, pada hal orang tua saya yang membesarkan dan mendidik saya hanyalah petani miskin yang buta huruf, yang tidak pernah berpikir, bahkan berkhayal kalau suatu ketika anaknya akan jadi Profesor (Guru Besar). Meskipun sesungguhnya dalam kajian rasional persoalan nama tidak ada kaitannya dengan kesehatan dan kesuksesan seseorang, namun nuansa kebaikan dan keberkatan nama itu ada terasakan, terutama dari kajian aspek pembuatan nama sebagai tafa'ul, moga-moga nama ini benar-benar berkah untuk saya.

Lebih dari itu, saya ingin dan bertekad bahwa saya akan senantiasa hadir untuk menjadi benteng kebenaran sehingga orang banyak damai di dalamnya. Meskipun saya sendiri harus mempertaruhkan kapasitas saya untuk menangkai kemungkaran dan bencana, itu adalah hal yang bisa saja terjadi tentu dalam rangka implementasi kata hati dan komitmen saya. Kebenaran adalah sesuatu yang harus ditegakkan, dan dalam menegakkan kebenaran itu terkadang diperlukan pengorbanan. Mungkin ada orang yang bersikap sebaliknya, yaitu bermain-main dengan kebenaran, karena dengan permainan itu dia akan bisa memperoleh manfaat dari padanya.

C. Masa kanak-kanak

Masa kanak-kanak biasanya adalah masa yang cukup indah. Di samping belajar, pada waktu ini biasanya anak-anak banyak bermain, mereka adalah makhluk yang polos, tidak memiliki banyak hanyalan dan pikiran, dan sebaliknya agak jauh dari kecemasan-kecemasan. Biasanya anak-anak sedikit tanggung jawab, tetapi banyak hak, karenanya cenderung menyenangkan.

Sama halnya dengan anak-anak pada umumnya di tempat kelahiran saya, saya juga memperoleh hak seperti anak-anak lainnya. Saya adalah anak yang sangat di sayang orang tua karena saya hanya dua bersaudara, dan kelahiran saya sangat mereka tunggu. Orang tua sudah berbuat maksimal untuk merawat dan membesarkan, mendidik saya, mereka punya cita-cita tinggi terhadap anaknya, di antaranya orang tua saya pernah bilang bahwa; kalau untuk sekolah ke mana pun mereka akan berjuang untuk mencari dan mendapatkan biaya asal anaknya mau dan bisa. Tak pelak lagi semua ini dilakukan orang tua adalah untuk menjadikan anaknya menjadi anak yang berguna untuk agama dan bangsanya.

Kebiasaan saya di waktu kecil sesuai dengan tradisi lingkungan kehidupan orang Mandailing. Dalam kesibukan keseharian biasanya dibawa orang tua ke sawah atau ke ladang meskipun lebih banyak bermain tetapi orang tua sudah mulai membiasakan saya untuk ikut bekerja, saya turut merumput yang sesungguhnya lebih banyak bermain air di pematang sawah, juga sering diikutkan untuk membantu memasak, meskipun untuk mengambil air atau untuk mengukur kelapa, bahkan saya juga dibiasakan untuk ikut berjualan, dan lain sebagainya, pada sisi lain saya banyak main bola, layangan, motoran dan main pistol-pistolan. Kegiatan ini sering terlaksana sesuai dengan musimnya saja.

Ada dua situasi yang cukup menghantui keceriaan masa kanak-kanak saya. Pertama, sewaktu saya masih berusia empat tahun ditimpa musibah terbakar yang cukup parah, dan pada usia lima tahun terkena penyakit cacar yang sangat mengawatirkan. Pertama, waktu itu bapak saya sedang menggilingkan padi di sebuah kilang, sewaktu dia berangkat saya sudah ngekor dari belakang dengan tanpa sepengetahuannya, sesampainya di kilang saya pergi ke belakang, dan main alip (kejar-kejaran, dan lompat-lompatan, persisnya di sekitar tempat pembakaran dedak, sampai suatu ketika saya salah lompat, dan tercebur di tengah api sekam yang sangat membara (dari atas tidak terlihat api sama sekali, tetapi di dalam sangat membara) maka kedua kaki saya sampai lulut terbakar, lalu

saya tersungkurpula maka kedua tangan saya sampai siku terbakar pula. Untuk hal ini saya sangat menderita, tidak kurang dari setahun hal ini saya alami, dan telah menghabiskan dana yang cukup banyak. Maka saya bisa bilang bahwa inilah penyakit yang paling membuat saya menderita yang pernah ku alami, saya sering antara sadar dan pingsan, terkadang saya dikatakan semacam mau melompat dari tempat tidur pada hal setelah saya sembuh saya ditanya dan saya tidak tahu hal itu sama sekali. Suatu ketika pernah abang (anak pakcik) yang membawa saya berobat karena orang tua tidak sempat sama sekali seperti biasanya, dengan tanpa di duga sewaktu dia memperhatikan mantri membersihkannya dengan alkohol, daging kaki saya yang terbakar itu berguguran lalu dia pun pingsan di tempat itu, dan terpaksa dia dijeput lagi oleh orang tua saya bersama saya lagi, setelah setahun ternyata saya bisa sembuh meskipun masih meninggalkan bekas sampai sekarang ini, yaitu sedikit bekas putih dan dua jari kaki kanan saya (klingking dan jari manis) naik atau menarik. Kedua, Dalam usia lima tahun, belum lama sembuh dari kebakaran lalu saya pun ditimpa penyakit cacar air besar. Pada masa ini untuk daerah Kecamatan Siabu Kab. Tapanuli Selatan (masa itu belum ada pemekaran) musing penyakit cacar yang luar biasa, satu kecamatan di kumpul di kampung saya (Lumban Dolok), dan di Lumban Dolok ini termasuklah rumah saya yang digunakan sebagai tempat orang sakit dari banyak rumah dan sekolah yang ada di sana, kami pun mengungsi dari situ, pada mulanya kakak saya yang terkena penyakit ini, kemudian adik saya yang paling kecil, baru saya sendiri. Demikian gawat situasi pada waktu itu, setiap hari ada yang meninggal, bahkan dua atau tiga orang, Dokter dari kecamatan dan kabupaten pun telah pindah ke kampung ini, lingkungan ini disterilkan dari orang sehat karena takut menular, maka keluarga pun susah untuk berjumpa dengan saya. Akhirnya di tempat dan masa inilah kakak dan adik saya meninggal dunia, maka jadilah saya dua orang bersaudara sampai sekarang ini. Sampai sekarang sisa penyakit ini masih meninggalkan bekas yang ditandai dengan muka saya bopengan.

D. Pendidikan

Sejak kecil saya sudah dibawa belajar mengaji ke tempat guru ngaji. Tempat ini ada di dekat rumah saya, dan di sinilah saya belajar ngaji pada setiap malamnya, saya senang dengan mengaji ini, dan relatif saya bisa mengikutinya. Dalam perjalanan selanjutnya, secara totalitas ada lima tempat saya mengaji waktu ini, sesuai dengan kebutuhan yang terjadi, mulai dari gurunya yang tidak sempat lagi,

sampai kepada terlalu jauh sementara ada yang lebih dekat. Pengetahuan mengaji ini telah banyak membantu saya untuk memperoleh pemahaman tentang dasar-dasar membaca Al-qur'an, mulai dari mengenal huruf, cara membaca, tajwiz, dan makhras. Semoga guru-guru saya itu diberi Allah ganjaran yang berlipat ganda, dan diampuni dosa-dosa mereka, amin.

Secara material guru ngaji ini tidak dibayar sama sekali. Belajar ngaji pada umumnya di tempat saya tersebut tidak dengan membayar uang ngaji, tetapi hanya sekedar uang minyak saja, maklum waktu itu hanya dengan menggunakan lampu teplok, jadi cenderung hanya dengan pembayaran yang cukup murah, sebab hanya menggunakan lampu teplok, dan itu pun harus dibayar ramai-ramai. Kita salut dengan keikhlasan guru ngaji tersebut yang bekerja dengan tanpa pamrih kecuali hanya mengharapkan ridha Allah Swt. Semata.

Kilas balik dari semua itu paling-paling pembayaran zakat fitrah pada saat malam hari raya sekali dalam setahun akan diantar kepada sang guru ngaji tersebut. Secara material, dan dengan akad yang lain pula, yaitu zakat fitrah, paling-paling gurungaji ini hanya memperoleh dua kilo tujuh ons beras dalam setahun untuk setiap orang.

Dalam usia enam setengah tahun tepatnya pada tahun 1965 sewaktu pemberontakan PKI, saya pun mulai bersekolah di SR (Sekolah Rakyat). Sebenarnya, waktu itu saya belum begitu respon Kepala Sekolah untuk menerima saya, karena tradisi sekolah itu kalau usianya sudah tujuh tahun, sementara saya sendiri masih kurang lagi, tetapi karena berbagai pertimbangan, di antaranya saya yang sangat bersemangat, dan sekolah ini letaknya secara langsung berbatasan dengan tanah pekarangan rumah saya, juga permintaan saya cukup mustajab karena saya barusan sembuh dari sakit, lalu pertanyaan yang diajukan bisa saya jawab, maka saya pun diterima. Di sinilah saya menimba ilmu dasar pengembangan diri saya selanjutnya yang sangat berharga sampai tamat pada tahun 1971.

Selanjutnya pada tahun ini juga saya melanjutkan studi ke SMEP (Sekolah Menengah Ekonomi Pertama) di Huraba (sebuah desa yang bersebelahan dengan kampung saya). Di samping saya belajar di pagi hari di tempat ini kemudian di sore hari saya belajar agama di sekolah Arab di Hutabaringin juga desa yang dekat dengan kampung saya. Sebelum menamatkan pelajaran di kedua sekolah ini saya langsung melanjutkan ke Purba Baru. Dengan modal ilmu yang ada pada saya yang sudah diraih dari sekolah tadi saya langsung diterima pada kelas dua di tingkat Tsanawiyah Madrasah Musthafawiyah Purba Baru ini. Selesai dari tingkat ini

langsung diikuti untuk tingkat Aliyahnya, dan akhirnya saya menamatkan studi dari tempat ini pada tahun 1979.

Pengalaman sekolah, bahkan pengalaman hidup paling mengesankan ternyata dirasakan sewaktu belajar di Madrasah Musthafawiyah ini. Ada beberapa kemungkinan yang mempengaruhi akan hal ini, di antaranya; Pertama, mungkin karena masa ini adalah masa pubertas, yaitu masa transisi dari masa kanak-kanak menuju masa remaja dijumpai di tempat ini. Kedua, mungkin karena masa ini adalah masa pertama kali kita benar-benar mandiri, di tempat ini kita pisah dari orang tua, dan situasinya memang mandiri, kitalah yang masak, nyuci, menggosok pakaian dan bertanggung jawab menyelesaikan segala persoalan dan segala sesuatunya yang kita perlukan. Di samping sekolah sebagai tujuan utama yang tidak boleh terabaikan, kita juga harus belajar mengurus diri sendiri, berteman, bahkan belajar menjadi manusia yang sesungguhnya kecuali cari uang. Ketiga, mungkin karena modal ilmu yang paling berharga dalam hidup saya diperoleh di tempat ini, tempat ini adalah benar-benar tempat belajar dan menggali ilmu pengetahuan dasar pengembangan selanjutnya bagi saya, ilmu yang sesungguhnya itu hanya saya peroleh di tempat ini, hal itu sangat komprehensif, terutama ilmu akademis yang diperoleh secara formal di bangku sekolah, sampai kepada ilmu bela diri berupa ilmu silat, dan ilmu kebatinan yang diperoleh secara non formal. Dapat saya tambahkan bahwa di tempat ini saya pernah cari uang, mulai dari upahan menderes karet sampai kepada menanam padi di ladang orang, tetapi semua ini saya lakukan hanya sebatas menopang dana untuk bisa memperoleh ilmu secara maksimal seperti digambarkan tadi, tidak lebih dari itu. Hal inilah yang sangat dominan membentuk kepribadian saya, dan saya enjoy dengan hal itu. Keempat, secara alam sangat sejuk, dan lingkungan yang cukup kondusif, maupun saat pertumbuhan badan yang sedang menanjak ternyata dapat saya nikmati dengan sangat baik. Di sini saya bisa menikmati hidup, buktinya sewaktu sekolah di SMEP, saya siswa sekolah yang terbilang termasuk paling kecil badannya, tetapi setelah sekolah di Purba Baru ini ternyata pertumbuhan badan saya cukup baik, saya terbiasa olah raga, dan memiliki keseimbangan dengan gizi yang diperoleh (masuk, karena di tempat ini saya cukup kuat makan. Tak disangka, kalau suatu ketika teman lama saya sudah ada yang tidak mengenali lagi, katanya postur saya sudah jauh berubah. Ada pameo orang tua saya yang pernah terucap "Nasi kita jangan khawatir lebih dan terbuang percuma karena si "Pagar" masih belum berhenti makan, itu akan dihabiskannya, tetapi sebaliknya kalau ada kerjaan berat yang tidak bisa kita angkat, jangan khawatir

juga kita akan gagal karena dia belum ikut berpartisipasi, nanti itu akan selesai. Dan lain sebagainya.

Sewaktu di IAIN, tepatnya pada tahun 1979 usai menamatkan studi dari Madrasah Musthafawiyah Purba Baru lalu saya pun melanjutkannya ke IAIN. Semula memang saya berat untuk studi ke IAIN karena masih ada di pikiran saya bahwa saya akan ke Timur Tengah, dan juga karena asmara sedang bersemi di kampung, tetapi dengan mempertimbangkan berbagai hal, dan mengedepankan pikiran jernih lalu saya pun menyimpulkan untuk studi di IAIN, dan dengan membahas dari berbagai aspeknya mungkin inilah yang terbaik. Sewaktu saya berada pada tingkat tiga di IAIN tersebut, saya masih pernah mencoba testing atau sleksi melanjutkan studi ke Mesir, ternyata saya gagal, maka kokohlah pikiran saya untuk di IAIN tersebut. Sewaktu telah lama saya tinggal di Medan ternyata kasmaran dan daya tarik gadis desa itu pun mulai luntur dan akhirnya tergantikan, juga hal ini membuat saya semakin kokoh dan yakin untuk hanya tinggal dan studi di Medan.

Kalau semangat belajar di Purba Baru itu cukup berfluktuasi, yaitu awalnya sangat semangat dan hasilnya bagus, tetapi di akhir agak mengendor karena berbagai pengaruh lalu hasilnya pun menurun, maka belajar di IAIN ini ternyata telah mulai memperlihatkan grafik yang lebih konsisten. Taraf kematangan usia itu ternyata cukup berpengaruh dengan pendirian dan penampilan, maka usia saya di IAIN ini sudah mulai masuk masa kematangan, dan ternyata hal itu dapat saya manfaatkan ke arah yang lebih positif. Bukan karena kecerdasan, tetapi lebih pada kesungguhan lantas setapak demi setapak ilmu itu diraih, dan karir itu pun dititi. Alhamdulillah saya bisa menyelesaikan studi dengan judisium "Baik", dalam masa yang cukup singkat. Inilah nilai tertinggi yang diperoleh alumni pada masa itu, dan saya telah menyelesaikan studi dalam masa lima tahun empat bulan, dan inilah gambaran masa tercepat yang dapat diraih teman-teman seangkatan, maklum kuliah saja sepuluh semester (lima tahun), belum termasuk praktikum, dan menulis skripsi. Alhamdulillah saya menyelesaikan studi pada wisuda bulan Nopember (11) tahun 1985 dengan hanya beberapa orang teman seangkatan saja ditambah dengan angkatan (stambuk) lama yang lebih dominan.

E. Perjuangan Meraih Magister

Di saat gelar "magister" masih langka di IAIN saya sudah mulai masuk dalam program ini. Dengan kerja keras, kesungguhan, bahkan

keberuntungan, tepatnya pada tahun 1991 saya berhasil lulus memasuki Program Pascasarjana (S2) di IAIN Ar-Raniry Banda Aceh. Pada saat ini baru ada tiga lokasi pendidikan sejenis, yaitu; IAIN Jakarta, IAIN Yogyakarta, dan IAIN Banda Aceh. Sewaktu seleksi teman sesama dosen IAIN SU sekitar enam puluhan orang maka ada empat orang di antara kami yang berhasil lulus ke Program S2 Banda Aceh, yaitu; Drs. Asmuni (sekarang sudah Prof.DR.), Drs. Eldin H. Zainal, dan Drs. Darul Aman (keduanya masih sedang study program S3 pada PPs IAIN Ar-Raniry Banda Aceh), dan saya sendiri. Kami sekelas berjumlah enam belas orang yang terdiri dari berbagai daerah, mulai dari NTB, Banjarmasin, Solo, Semarang, Pekan Baru, Jambi, Padang, Medan, dan Banda Aceh sendiri. Ternyata seorang dari teman study kami tersebut keburu meninggal dunia pada saat masih semester dua. Inilah gambaran singkat perkuliaan pada program S2 tersebut.

Kalau ditotal-total sejarah panjang pendidikan formal yang telah dilalui maka dapat disimpulkan bahwa puncak kesungguhan belajar itu dijumpai di tempat ini. Di sini kita seolah dipaksa untuk belajar, mulai dari beratnya beban tugas yang diberikan program kepada kita (membuat makalah orisinal yang harus dipertanggung jawabkan) sampai kepada rasa kompetitif yang senantiasa membara di dalam hati, di mana kita ingin jadi belajar yang terbaik, demikian juga terhadap sistem pendidikan yang sengaja dirancang seperti itu (misalnya setiap kelemahan dan kealpaan kita akan dilaporkan ke Pimpinan IAIN tempat asal kita masing-masing). Semua ini membuat kita berpacu untuk belajar.

Di tempat ini saya memperoleh pengalaman ke-Acehan dengan nilai lebih dibanding teman seangkatan lainnya. Saya sendiri tinggal di tengah masyarakat, berbeda dengan teman pada umumnya yang berada di asrama atau di sekitar kampus yang gersang dengan kultur masyarakat asli Aceh secara umum. Isteri saya turut pindah tugas ke Banda Aceh menjadi guru SMA Adi Dharma (sebuah sekolah besar dan ternama di Banda Aceh) membuat saya bersama isteri tinggal dekat dengan sekolahnya. Pengenalan bahasa yang lebih banyak, sampai kepada pergaulan yang lebih luas, bahkan keterlibatan dalam sistem masyarakat, mulai, dari gotong royong, kemalangan, pesta, sampai kepada menjadi imam dan khatib di mesjid, safari ramadhan bahkan ceramah agama pada beberapa mesjid dan tempat di sekitar Banda Aceh secara otomatis sangat mengitari saya sendiri. Dengan hal ini saya dapat merasakan bagaimana sistem sosialnya masyarakat Aceh, penghargaan terhadap agamawan (tengku),

bahkan sampai kepada pengorbanannya untuk membela suatu kebenaran.

Alhamdulillah, dengan Indeks Prestasi yang relatif cukup baik dan tepat waktu saya telah berhasil menyelesaikan studi di Banda Aceh ini. Saya bisa memperoleh nilai rata-rata di atas delapan puluh, dan ini telah memungkinkan saya untuk melanjutkan studi ke jenjang yang lebih tinggi, dan selesai dalam masa dua tahun (dua puluh empat bulan). Dibanding teman yang lain saya cenderung lebih cepat selesai.

F. Perjuangan Meraih Doktor

Secara umum, menyelesaikan S3 di IAIN Syarif Hidayatullah (Syahid) Jakarta bagi saya sebagai seorang anak Medan tentu memiliki beban yang cukup komplek. Tugas utama memang menyangkut beban akademik, berupa penyelesaian studi pada rentang waktu yang ditentukan, baik berupa mata kuliah wajib, pilihan, dan mata kuliah non SKS yang berupa matrikulasi namun tetap harus diselesaikan, misalnya yang berkenaan dengan bahasa Arab dan Inggris, pencapaian target SKS yang ditawarkan, di mana ada sejumlah mata kuliah dengan dosen yang sudah tertentu tanpa bisa berpikir untuk mencari alternatif lain, misalnya apa pun ceritanya mata kuliah hadis yang diasuh oleh DR. Dawud Rasyid harus diambil oleh semua mahasiswa (mahasiswa banyak mengeluh untuk menghadapi dosen ini), kemampuan memperoleh nilai seperti yang diharapkan terbilang cukup berat, termasuk ke dalam hal ini menyangkut aspek standarisasi penilaian dosen, misalnya mata kuliah yang relevan dengan keahlian saya adalah "Peradilan" yang harus menghadapi pak Prof. DR. Busthanul Arifin, di mana saya sebagai mahasiswa yang cukup diapresiasi sama beliau memperoleh nilai tertinggi di kelasnya, yaitu dengan meraih angka 76, pada hal, nilai seperti ini dalam perkuliahan S3 di Jakarta dianggap sangat rendah, dan siapa pun orangnya akan mengeluh bila memperoleh nilai seperti itu. Tugas lain adalah beban non akademik, namun terkait erat dengannya, bahkan tidak bisa dilepaskan daripadanya, misalnya beban ekonomi, mental, psikologi, dan lain sebagainya.

Demikian beratnya beban akademik ini, ternyata bagi saya beban non akademik ini terasa lebih pelik lagi. Keduanya harus diselesaikan secara simultan sesuai prioritas dan timing yang sedang membutuhkan dengan tanpa terencana sama sekali secara konseptual.

Contoh konkrit paling terasa bagi saya adalah; saya harus

kehilangan ibu saya dan saya harus merelakannya pergi untuk selamanya dengan tanpa momen perpisahan sama sekali pada saat mengawali perkuliahan. Tanggal 31 Agustus tahun 2008 tepatnya hari Minggu adalah waktu yang tidak bisa saya lupakan, hari itu adalah pembukaan kuliah S3 angkatan saya yang ditandai dengan stadium general oleh Prof. DR. Harun Nasution yang waktu itu menjabat sebagai Direktur PPs IAIN Syahid Jakarta, sedang keesokan harinya barulah dimulai perkuliahan secara resmi. Dengan perhitungan waktu yang tepat, kami beserta tiga rekan lainnya (Hasan Asyari Nasution, Hasan Bakti Nasution, dan Syahmiar Pulungan) menumpang mobil ALS dari stasiun Jl. Sisingamangaraja Marildal Medan menuju Jakarta, Alhamdulillah kami telah sampai di sana pada hari Sabtu siang, dan tepat rencana bahwa besok hari akan mengikuti stadium general dimaksud, dan persis Minggu itu, alhamdulillah juga kami telah aktif hadir di sana. Menjelang subuh hari Senin keesokan harinya datanglah telepon dari kampung yang mengabarkan ibunda tercinta saya Hj. Tianur Nasution meninggal dunia, dan saya ditunggu pulang untuk pemakaman. Saya langsung berangkat ke Cengkareng, dan shalat subuh di sana, dengan keterbatasan dana yang tersedia saya harus naik pesawat untuk direncanakan bisa bertemu untuk yang terakhir kalinya, dan memberangkatkan ibunda tercinta pergi untuk selama-lamanya ke tempat pemakaman. Entah apa yang terjadi, terasa ada banyak kesulitan, hari ini Semin tanggal 1 September 2008 adalah saat pertama ongkos pesawat naik secara mencolok menjadi Rp 1.200.000,- dan itu terpaksa saya bayar, sesampainya di Polonia Medan, family yang sudah saya kontak duluan untuk menunggu dengan mobil yang telah dipersiapkan ternyata belum ada di tempat karena terlambat datang, setelah kami beranjak ke mobil rupanya dia hanya bawa mobil pribadi yang kebetulan tidak bisa start dan harus didorong-dorong, akhirnya kami cari taksi di stasiun simpati Jl. Sisinga Mangaraja yang harus saya carter sendiri untuk satu mobil walaupun kapasitasnya untuk delapan orang. Mobil telah dipacu dengan kecepatan yang memungkinkan, yang ternyata supirnya pun bukan supir asli membuat saya sampai di Lumban Dolok Kec. Siabu Madina sekarang dulu Tapanuli Selatan (kampung saya) adalah menjelang magrib sekitar pukul 18.00 WIB., tepat saat orang pulang dari kuburan karena mereka sendiri telah lama menunggu untuk pemakaman dimaksud. Hilanglah sudah buah hati orang paling saya cintai dalam hidup saya dengan tanpa kesempatan walau lewat tatapan mata terhadap keranda dari jauh. Satu-satunya hanya pusara yang ketemu. Harapan hanya satu, Ibunda berangkatlah dengan tenang dan damai.

Lebih dari itu, ternyata saya terpaksa kehilangan lagi ayahanda tercinta pada saat saya hendak mengakhiri studi di PPs S3 IAIN Syahid tersebut meskipun saya masih sempat berjumpa dan menghadapinya. Puncak penyelesaian studi di S3 itu sebenarnya adalah “sidang tertutup”. Saat saya sudah mendaftarkan diri untuk mengikuti antrian sidang tertutup tersebut, lalu saya pulang ke Medan, dan di sinilah saatnya bapak saya sakit parah dan menghembuskan nafas yang terakhir, lalu berdasarkan wasiat beliau, dia menginginkan untuk dimakamkan di kampung halamannya di dekat pusara ibunda saya (isterinya), dan itu pun kami lalukan, maka pada saat inilah datang panggilan bagi saya untuk ujian dalam siding tertutup tersebut, dan tepat pada hari keempat kematiannya, saya segera berangkat lagi ke Jakarta untuk itu. Dengan demikian hilanglah sudah ayahanda tercinta, lengkap dengan ibunda tercinta pada saat penyelesaian studi saya di S3 tersebut.

Alhamdulillah saya telah dapat menyelesaikan studi dengan nilai yang cukup baik, dalam masa yang cukup singkat. IPK 3,5 dalam rentang waktudua tahun sepuluh bulan proses itu telah rampung diselesaikan, dan saya pun diwisuda pada bulan Juli tahun 2001.

Secara singkat biodata ini dapat dilihat dalam daftar di bawah ini sebagai berikut;

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

1.	Nama Lengkap	: Prof.DR.H. Pagar, M.Ag.
2.	NIP : Lama	: 150 234 518
	: Baru	: 19581231 198803 1 016
3.	Unit Kerja	: Fak. Syariah IAIN Sumatera Utara Medan
4.	Tempat/Tanggal Lahir	: Lumban Dolok / 13-08-1958
5.	Agama/ Jenis Kelamin	: Islam / Laki-laki
6.	Pangkat/Gol/TMT	: Pembina Utama Muda/ IV-c / 01April 2009
7.	Jabatan; - Struktural	: Ka. Program Studi Hukum Islam PPs IAIN SU
	- Akademik	: Guru Besar
8.	Alamat Kantor	: Program Pascasarjana Jl. Pembangunan kompleks Pondok Surya Helvetia Timur, Medan 20124, Telp. 061-8465290
9.	Alamat Rumah	: Jl. Baru No. 23 lingk. V Kec. Medan Tembung Kota Medan. e-mail : pagarhasibuan23@yahoo.com

10.	Pendidikan:	S-1 : Fak. Syariah IAIN SU Medan, Jurusan Qodla S-2 : PPs IAIN Ar-Raniry Banda Aceh, Jurusan Syariah S-3 : PPs IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Jurusan Syariah	
11.	Judul Disertasi	: Sisi Keadilan Ahli Waris Pengganti Dalam Pembaharuan Hukum Islam Indonesia: Suatu Kajian Terhadap KHI	
12.	Promotor/ Co-Promotor	: Prof. DR. Busthanul Arifin, SH Prof. DR. Fathurrahman Djamil, MA	
13.	Penelitian Terakhir, tahun	: Motif Perceraian di Pengadilan Agama Medan: Studi Perkara Tahun 2008 (Penelitian tahun 2009)	
14.	Karya terpenting, tahun	: Perkawinan Berbeda Agama. Wacana dan Pemikiran Hukum Islam Indonesia (Citapustaka Media, 2006)	
15.	Pengalaman Jabatan	: - Ketua Jurusan PHM di FS IAIN SU (1996-1997) - Ketua Jurusan JS di FS IAIN SU (2001-2005) - Ketua Prodi HUKI PPs IAIN SU (2005 – Sekarang)	
16.	Pengalaman Mengajar	:	
a. Mata Kuliah Pada PPs IAIN SU Sm. terakhir			
No	Nama Mata Kuliah	sks	Semester
1	Sistem Peradilan	3	Ganjil
2	Hukum Islam Indonesia	3	Genap
3	Pemikiran Hukum Islam	3	Ganjil
4	Peradilan & ADR	3	Genap
b. Mata Kuliah di Fakultas Syari`ah PT ini pada tahun terakhir			
No	Nama Mata Kuliah	sks	Semester
1	Hukum Perdata Islam Indonesia	2	Genap
2	Hukum Acara PA	2	Genap
3	Hukum Perdata Islam Indonesia II	2	Ganjil
4	UU Zakat dan Haji	2	Ganjil
17.	Dafatar Karya Ilmiah Yang Ditulis 3 Tahun Terakhir		
No	Judul Tulisan	Thn	Berupa
1	Pembaharuan Hukum Islam Indonesia: Kajian terhadap sisi keadilan ahli waris pengganti di Indonesia	2007	Buku
2	Perkawinan Berbeda Agama: Wacana dan pemikiran hokum Islam Indonesia	2006	Buku

3	Dasar-dasar Peradilan di Indonesia: Analisis terhadap risalah Umar ibn Al-Khattab dan relevansinya dengan Indonesia	2007	Artikel Jurnal Ilmiah
4	Persoalan Dualisme Hukum Pidana di NAD: Analisis terhadap dampak penerapan syariat Islam	2006	Artikel Jurnal Ilmiah
	Kedudukan Wanita di Indonesia: Analisis terhadap peraturan perundang-undangan	2006	Artikel Jurnal Ilmiah
	Aspek Komunikasi Dalam Sighat Akad Menurut Al-Syafi'i: Suatu Telaah Terhadap Perkawinan dan Perceraian	2008	Tulisan dalam buku bersama
	Pembaharuan Hukum Islam Indonesia : Menggugat Kemapanan Tradisionalisme	2009	Buku Bersama
	Degradasi Fikih Sunni Dalam Pembaharuan Hukum Islam Indonesia	2009	Artikel Jurnal Ilmiah
5	Respon Isteri Terhadap Keinginan Poligami Suami di Pengadilan Agama Medan	2009	Tulisan dalam buku bersama
18.	Kegiatan Organisasi		
	Organisasi	Mulai	Sampai
1	Rois Syuriah PWNu Sumut	2008	Sekarang
2	Ketua Komisi Hukum & Perundang-Undangan MUI Medan	2006	Sekarang
3	Waka.Majelis Dzikir SBY Nurussalam PWSU	2007	Sekarang
4	Ketua Alumni Musthafawiyah Purba Baru	2006	Sekarang



BAGIAN I

FIKIH KLASIK MENUJU FIKIH KEINDONESIAAN

AYAH BIOLOGIS TIDAK BOLEH MENGAKUI ANAKNYA DARI ZINA

Prof. Dr. H. Abdullah Syah, MA.¹

Pengakuan ayah biologis tidak dianggap, karena anak zina tersebut hasil hubungan di luar nikah. Di dalam hal ini, sama saja baik si wanita yang dizinai itu bersuami atau pun tidak bersuami. Jadi anak itu tidak berbapak. (Al Mabsuth 17/154, Asy Syarhul Kabir 3/412, Al Kharsyi 6/101, Al Qawanin hal : 338, dan Ar Raudlah 6/44. dikutip dari Taisiril Fiqh 2/828). Hal ini berdasarkan sabda Rasulullah: "Anak itu bagi (pemilik) firasy dan bagi laki-laki pezina adalah batu (kerugian dan penyesalan)." (HR: Al-Bukhari dan Muslim)

Firasy adalah tempat tidur dan di sini maksudnya adalah si istri yang pernah digauli suaminya atau budak wanita yang telah digauli tuannya, berdasarkan ayat nikah yang shahih dan pemilikan yang sah, keduanya dinamakan *firasy* karena si suami atau si tuan menggaullinya atau tidur bersamanya. Sedangkan makna hadits tersebut yakni anak itu dinasabkan kepada pemilik *firasy*. Namun karena si pezina itu bukan suami maka anaknya tidak dinasabkan kepadanya karena tidak ada firasnya yang sah dan dia hanya mendapatkan kekecewaan dan penyesalan saja. (Taudlihul Ahkam 5/103.)

Dikatakan di dalam kitab Al-Mabsuth, "Seorang laki-laki mengaku berzina dengan seorang wanita merdeka dan (dia mengakui) bahwa anak ini anak dari hasil zina dan si wanita membenarkannya, maka nasab (si anak itu) tidak terkait dengannya, berdasarkan sabda Rasulullah: "Anak itu bagi pemilik *firasy*, dan bagi laki-laki pezina adalah batu (kerugian dan penyesalan)" (HR: Al Bukhari dan Muslim)

Rasulullah telah menjadikan kerugian dan penyesalan bagi si laki-laki pezina, yaitu maksudnya tidak ada hak nasab bagi si laki-laki pezina, sedangkan penafian (peniadaan) nasab itu adalah murni hak Allah Subhanahu wa Ta'ala. (Al Mabsuth 17/154)

¹ Guru Besar Fakultas Syari'ah IAIN SU

Ibnu Abdil Barr berkata, Nabi bersabda, "Dan bagi laki-laki pezina adalah batu (kerugian dan penyesalan)? Maka beliau menafikan (meniadakan) adanya nasab anak zina di dalam Islam." (At Tamhid 6/183 dari At Taisir)

Oleh karena itu anak hasil zina itu tidak dinasabkan kepada laki-laki yang berzina maka :

- Anak itu tidak berbapak.
- Anak itu tidak saling mewarisi dengan laki-laki itu.
- Anak itu tidak mempunyai wali
- Anak itu hanya dihubungkan kepada ibunya yang melahirkan
- Kewarisannya hanya dari ibunya/keluarga dari ibunya

Bila anak itu perempuan dan di kala dewasa ingin menikah, maka walinya adalah wali hakim, karena dia itu tidak memiliki wali/wali nasab.

Rasulullah bersabda, "*Maka sulthan (pihak yang berwenang) adalah wali bagi orang yang tidak memiliki wali*" (Hadits hasan Riwayat Asy Syafi'iy, Ahmad, Abu Dawud, At-Tirmidzi dan Ibnu Majah.)

Sesuai dengan Kompilasi Hukum Islam (KHI), maka anak yang sah sesuai Pasal 99 KHI, anak tidak sah Pasal 100, sebagai berikut:

Pasal 99 KHI ; anak yang sah adalah:

- a. anak yang dilahirkan dalam atau akibat perkawinan yang sah
- b. hasil pembuahan suami istri yang sah di luar rahim dan dilahirkan oleh istri tersebut.

Pasal 100 KHI: Anak yang lahir diluar perkawinan hanya mempunyai hubungan nasab dengan ibunya dan keluarga ibunya.

Satu masalah lagi yaitu bila si wanita yang dizinahi itu dinikahi sebelum beristibra dengan satu kali haidh, lalu digauli dan hamil terus melahirkan anak, atau dinikahi sewaktu hamil, kemudian setelah anak hasil perzinahan itu lahir, wanita itu hamil lagi dari pernikahan yang telah dijelaskan di muka bahwa pernikahan ini adalah haram atau tidak sah, maka bagaimana status anak yang baru terlahir itu ?

Bila orang itu meyakini bahwa pernikahannya itu sah, baik karena *taqlid* kepada orang yang membolehkannya atau dia tidak mengetahui bahwa pernikahannya itu tidak sah, maka status anak yang terlahir akibat pernikahan itu adalah anaknya dan dinasabkan kepadanya, sebagaimana yang diisyaratkan oleh Ibnu Qudamah

tentang pernikahan wanita di masa iddahnya di saat mereka tidak mengetahui bahwa pernikahan itu tidak sah atau karena mereka tidak mengetahui bahwa wanita itu sedang dalam masa iddahnya, maka anak yang terlahir itu tetap dinisbahkan kepada-nya padahal pernikahan di masa iddah itu batal dengan ijma para ulama, berarti penetapan nasab hasil pernikahan di atas adalah lebih berhak. (Al-Mughniy 6/455.)

Syaikhul Islam Ibnu Taimiyyah rahimahullah mengatakan hal serupa, beliau berkata, "Barangsiapa menggauli wanita dengan keadaan yang dia yakini pernikahan (yang sah), maka nasab (anak) diikutkan kepadanya, dan dengannya berkaitan masalah *mushaharah* (kekerabatan) dengan kesepakatan ulama sesuai yang saya ketahui, meskipun pada hakikatnya pernikahan itu batil di hadapan Allah dan Rasul-Nya, dan begitu juga setiap hubungan badan yang dia yakini tidak haram padahal sebenarnya haram, (maka nasabnya tetap diikutkan kepadanya). (Dinukil dari nukilan Al Bassam dalam Taudlihul Ahkam 5/104)

Di dalam Hukum Islam tidak dibenarkan mengakui anak biologis (anak tidak sah) menjadi anaknya (anak yang sah). Di dalam Islam anak yang sah adalah anak yang dilahirkan dari suami istri yang sah yang masih terikat dengan perkawinan yang sah, dan jika dproses pembuahnya diluar rahim, maka setelah terjadi embrio dikembalikan kedalam rahim istri yang sah yang punya bibit, maka anak itu adalah anak yang sah dan anak itu dibangsakan kepada ayahnya, sesuai ayat-ayat dibawah ini :

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا ۚ وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا ﴿٥٤﴾

Dan Dia (pula) yang menciptakan manusia dari air, lalu dia jadikan manusia itu (punya) keturunan dan *mushaharah*, dan adalah Tuhanmu Maha Kuasa. (al Furqan : 54)

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ

dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang baik (*ma'ruf*). (al Baqarah : 233)

وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ۚ ذَٰلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ ۖ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ

يَهْدِي السَّبِيلَ ﴿١﴾

Dan dia tidak menjadikan anak angkatmu sebagai anak kandungmu sendiri yang demikian itu hanyalah perkataanmu dimulutmu saja, dan Allah mengatakan yang sebenarnya, dan dia menunjukkan jalan yang benar. (al Ahzab :4)

أَدْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ ۚ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ ۚ

Panggilanlah mereka (anak-anak angkat itu) dengan (memakai) nama-nama bapak-bapak mereka, itulah yang lebih adil pada sisi Allah, dan jika kamu tidak mengetahui bapak-bapak mereka maka panggilah mereka sebagai saudara-saudaramu seagama dan maula-maulamu. (al Ahzab :5)

Dari ayat-ayat di atas Allah Swt., menyatakan bahwa manusia diciptakan Allah dari air dan dijadikannya berketurunan, yaitu punya anak dan cucu dan bermushaharah, dalam bermushaharah (suami isteri) maka suami bertanggung jawab memberi belanja makan, minum, pakaian, tempat tinggal kepada anak-anak dan isteri-isterinya (ibu) dari anaknya. Anak angkat haruslah dipanggilkan kepada ayah kandungnya, jangan dipanggilkan kepada ayah angkatnya. Memanggilkan anak angkat kepada ayah angkat, itu hanya diluar (dimulut) saja, sedang dihati pasti tidak mengakuinya. Oleh sebab itu setiap anak hendaklah dibangsakan kepada ayah kandungnya, itu adalah hak setiap anak. Ayah kandungnya adalah laki-laki yang menikah secara shah dengan ibunya, dan yang punya sperma dan ovum, baik dikandungkan langsung oleh ibunya, ataupun dproses diluar rahim dan setelah menjadi embrio dikembalikan kerahim/kandungan ibunya. Membangsakan seorang anak kepada yang bukan ayahnya adalah sangat dilarang dan haram hukumnya

من ادعى إلى غير أبيه وهو يعلم أنه غير أبيه فالجنة عليه حرام (متفق عليه)

Orang yang dipanggilkan kepada yang bukan ayahnya, dan dia mengetahui bahwa itu bukan ayahnya, maka syurga diharamkan kepadanya (tidak masuk syurga).

ليس من رجل إدعى لغير أبيه وهو يعلم أنه غير أبيه إلا كفر (متفق عليه)

Tidak boleh seseorang mendakwa/mengaku kepada yang bukan

ayahnya dan dia mengetahui bahwa orang itu bukan ayahnya, kecuali dia kafir.

Larangan menasabkan anak kepada selain ayah kandungnya sangat dilarang oleh ajaran Islam, demikian pula membangsakan/menasabkan anak atau mengakui anak biologis sebagai anak kandung juga sangat dilarang, karena akan membawa kepada hukum kewalian dan kewarisan yang sudah ditetapkan oleh syari'ah Islam dengan ketentuan-ketentuan yang baku. Dalam kewalian adanya hubungan nasab dan dalam kewarisan ada hubungan nasab, karabah, mushaharah dan perbudakan.

Dalam hal anak biologis yang dihasilkan oleh perbuatan zina, kumpul kebo dan lainnya, sama sekali tidak ada hubungan nasab, qarabah mushaharah dan perbudakan. Oleh karena itu dia secara hukum adalah orang luar yang diakui sebagai manusia biasa lainnya, karena anak zina ini tidak bersalah dan yang bersalah adalah pelaku zina baik pria maupun wanita.

Mudah-mudahan tulisan ini dapat memberi penjelasan agar tidak ada orang yang mengakui anak luar nikah sebagai anak biologisnya sebagai anak kandung.

Anak zina tidak menjadi wali kepada saudara se-ibunya, dan tidak mewarisi dari ayah biologisnya, dia hanya mewarisi dari keturunan ibunya sebagai saudara se-ibu. Kalau dia (anak biologis/anak zina) ini mewalikan adik-adik biologisnya maka perkawinan adik-adiknya ini juga tidak sah, dan akhirnya yang dikawinkan/diwalikannya berzina lagi berkepanjangan. Hal ini perlu dicegah dan dipahami oleh kaum muslimin. Jika ia wanita walinya wali hakim, dan apabila ayah biologisnya menikahkannya menjadi zina lagi berkepanjangan. Hati-hatilah dalam hal ini agar tidak memperluas dan memperpanjang perzinahan dalam masyarakat.

KEWARISAN AHLI WARIS MURTAD DAN BEDA AGAMA DALAM PERSPEKTIF HADIS AHKAM

Oleh : Drs. H. Arso, M.Ag¹

A. Pendahuluan

Hukum kewarisan adalah hukum yang mengatur tentang pemindahan hak kepemilikan harta peninggalan (*tirkah*) pewaris, menentukan siapa-siapa yang berhak menjadi ahli waris, dan juga menentukan berapa bagian (*porsi*) yang harus diterima oleh masing-masing yang berhak dari harta peninggalan itu.

Salah satu prinsip hukum kewarisan Islam adalah "Ijbari", maksudnya bahwa setiap peralihan harta seseorang yang telah meninggal dunia kepada yang masih hidup berlaku dengan sendirinya sesuai dengan kehendak Allah, tanpa bergantung kepada kehendak pewaris atau ahli waris.²

Dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) pasal 171 huruf c, menyebutkan bahwa ahli waris adalah orang yang pada saat meninggal dunia mempunyai hubungan darah atau hubungan perkawinan dengan pewaris, beragama Islam dan tidak terhalang karena hukum untuk menjadi ahli waris.³ Secara eksplisit Kompilasi Hukum Islam tidak menegaskan perbedaan agama antara ahli waris dan pewarisnya sebagai penghalang mewarisi.

Menyimak praktek peradilan di Indonesia, ternyata Mahkamah Agung RI dengan putusannya nomor m368 K/AG/1995 tanggal

¹ Penulis adalah Hakim di Pengadilan Agama Sumatera Utara, Alumni PPs IAIN SU

² Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Kewarisan Islam dalam Lingkungan Adat Minangkabau* (Jakarta : Gunung Agung, 1984). h. 18

³ Ahmad Rafiq, *Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta : Raja Grafindo Persada, Cet. 4. 2000). h. 402

16 Juli 1998 dan nomor 51 K/ AG/1999 tanggal 29 September 1999 dalam perkara warisan telah memutuskan yang intinya memberikan hak kepada ahli waris non muslim atas harta peninggalan pewaris muslim melalui jalur modifikasi hukum wasiat wajibah, yang kadar bagiannya sebanyak serupa ketentuan yang diterima oleh ahli waris muslim.⁴

Terlepas dari kajian analisis terhadap putusan Mahkamah Agung RI tersebut dalam khazanah Fiqh terdapat adanya salah satu penghalang pewarisan (*mawani'u al irsi*) adalah perlainan agama (*ikhtilafu al din* : antara muslim dengan non muslim atau antara muslim dengan kafir).⁵

Maka cukup menarik dan relevan untuk dikaji tentang kewarisan ahli waris murtad dan beda agama (antara muslim dan non muslim), berdasarkan hukum Islam dalam konteks hadis-hadis hukum untuk menambah khazanah pemahaman hukum Islam di bidang kewarisan dan menjadi acuan penegakan hukum di bidang kewarisan dalam kondisi kehidupan masyarakat dewasa ini. Tentunya yang dimaksud dan dikehendaki lingkup pembahasan judul ini adalah kewarisan bagi ahli waris yang murtad, dan kewarisan antara pewaris muslim dengan ahli waris yang non muslim atau sebaliknya antara pewaris yang non muslim dengan ahli waris yang muslim.

Dengan segala keterbatasan, penulis melalui makalah yang sederhana ini mencoba mengeksposisikan beberapa hadis melalui dari sumber aslinya, dengan sedikit ulasan tentang perawi, sanad, pengertian kata-kata penting, pemahaman teks hadis dari pendekatan semantik dan hermeneutik, sebab-sebab munculnya hadis (*asbab al wurud al hadits*) dan istimbat hukumnya dari hadis tersebut sesuai kaidah terakut.

B. Takhrij Hadis

Untuk membahas seputar topik makalah ini, penulis menelusuri hadis melalui kamus "*al-Mu'jam al-Mufahras li al-Fazi al-Hadits an-Nabawiy*" yang ditulis oleh A.J. Wnsinck yang didapati petunjuk dalam beberapa kata (*maudhu*) berkenaan dengan

⁴ Lihat Varia Peradilan No. 193 – Oktober 2001 dan Nomor 192 – September 2001.

⁵ Suparman Usman, *Fiqh Mawaris, Hukum Kewarisan Islam*. (Jakarta : Gaya Media Pratama. Cet. 2. 2002). h. 32

kewarisan ahli waris murtad, beda agama (muslim dengan non muslim/ kafir), sederetan perawi hadis pada Kitab hadis :

1. Musnad Ahmad bin Hanbal Juz V, halaman 201, 202 dan 209, Juz II, halaman 187, 195, 200 dan 208.
2. Sahih Bukhari Kitab Hajji hadis nomor 44, Kitab Maghazi, halaman 48, Kitab Faraid hadis nomor 26.
3. Sahih Muslim, Kitab Faraidh bab 1
4. Sunan Abu Daud, Kitab Faraidh bab 10
5. Sunan at-Tarmidzi, Kitab Faraidh bab 15 dan 16.
6. Sunan Ibnu Majah, Kitab Faraidh bab 6
7. Sunan ad-Dairami, Kitab Faraidh halaman 29 dan 40
8. al-Muwatta Malik, Kitab Faraidh nomor hadis 10.⁶

Dengan merujuk [ada kitab-kitab hadis yang ditunjuk oleh al-Mu'jam sebagaimana tersebut di atas, maka dalam penelusuran singkat ini akan mentakhrij hadis-hadis dari beberapa kitab sebagai berikut :

1. Dalam Musnad Ahmad bin Hanbal, pada Juz V, halaman 209 :

حدثنا عبد الله حدثني أبي محمد بن جعفر ثنا معمر انا ابن شهاب عن علي بن حسين عن عمرو بن عثمان عن اسامه بن زيد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يرث الكافر المسلم ولا يرث المسلم الكافر⁷

2. Dalam Sahih Muslim, Kitab Faraidh, hadis nomor 1, tertera :

حدثنا يحيى بن يحيى وابو بكر بن ابي شيبة واسحق بن ابراهيم (واللفظ ليحيى) قال يحيى أخبرنا وقال الاخران حدثنا ابن عيينه عن الزهرى عن على بن حسين عن عمر وبن عثمان عن اسامه بن زيدان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يرث المسلم الكافر ولا يرث الكافر المسلم⁸

3. Dalam Sunan Abu Daud, Kitab Faraidh bab 10, tercantum :

⁶ Wensinck. A.J. *al-Mu'jam al-Mufahras li al-Faz al-Hadits an-Nabawi* (Leiden, Mathba'ah Briel. 1943). Juz V, h. 182, 185, 186, 189 dan 190.

⁷ Ibid. h. 209

⁸ Imam Muslim, *Sahih Muslim* (Bandung : Sirkatu al-Ma'arif lit tab'iwa an Nasar, tt), Juz II, h. 2

حدثنا مسدد اخبرنا سفيان عن الزهري عن علي بن حسين عن عمرو بن عثمان عن اسامه بن زيد عن النبي صلى الله عليه وسلم : لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم { لا يرث الكافر المسلم ولا المسلم الكافر }⁹

Dari ketiga hadis yang dikemukakan tersebut di atas terdapat kesamaan/ kemiripan redaksi. Antara satu dengan yang lain, terdapat persamaan kandungannya yakni antara muslim dan kafir tidak saling mewarisi, dimana secara redaksional pada hadis pertama yang diriwayatkan oleh Imam bin Hanbal berbunyi :

لا يرث الكافر المسلم ولا يرث المسلم الكافر

Pada hadis kedua yang diriwayatkan oleh Imam Muslim menggunakan ungkapan :

لا يرث المسلم الكافر ولا يرث الكافر المسلم

Sedangkan pada hadis yang ketiga diriwayatkan oleh Imam Abu Daud menggunakan redaksi yang berbunyi :

لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم { لا يرث الكافر المسلم ولا المسلم الكافر }

Pada hadis-hadis yang disebutkan dalam lampiran makalah ini yang relevan dengan judul adalah hadis yang diriwayatkan oleh Imam at-Tarmidzi, yang disandarkan dari sahabat Jabir atau menurut Abu Isa dari Ibnu Laili yang berbunyi :

لا يتوارث اهل ملتين

Tidak dapat saling mewarisi antara dua orang pemeluk agama yang berbeda

Dan menurut yang diriwayatkan oleh Imam Abu Daud dari Abdullah bin Amar lafaznya berbunyi :

⁹ Muhammad Samsu al-Haq al-Adim Abadi Abi at-Taib, 'Aunu al-Ma'bud Sarah Sunan Abu Daud. Juz 8 (Sirkatur aqamatu ad-Din, tt), h. 120

لا يتوارث اهل ملتين شتى { شيا }

Tidak dapat saling mewarisi antara dua orang pemeluk agama yang berbeda-beda

Adapun hadis yang berkenaan dengan ahli waris murtad, dapat dibaca pada lampiran makalah ini nomor urut 7, yakni hadis yang diriwayatkan oleh Imam Ad-Darimi dalam Sunan Ad-Darimi tersebut pada hadis nomor 3075, 3076 dan 3074.

Pada matan hadis yang diriwayatkan al-Hujjaj dari al-Hakam berbunyi :

ان عليا قضى في ميراث المرتد لاهله من المسلمين

Selain itu matan hadis dari Ibnu Mas'ud mengungkapkan :

يورث اهل المرتد اذا قتل

C. Penilaian Singkat Terhadap Sanad dan Matan Hadis

Penelitian terhadap kesahihan sanad dan matan hadis yang berkenaan tentang kewarisan berbeda agama yang tercantum dalam makalah ini, terbatas pada hadis yang diriwayatkan Abu Daud dari Usamah bin Zaid.

a. Penelitian sanad

Untuk mengetahui kesahihan hadis kewarisan beda agama dari segi sanad dilakukan dengan berpedoman pada syarat-syarat yang telah ditentukan, yakni apakah sanadnya bersambung (*muttasil*), perawinya adil, sanadnya bersambung (*muttasil*), perawinya adil, dabit, tidak syadz dan tidak ber'illat.¹⁰

Perawi yang termasuk dalam sanad hadis yang diriwayatkan oleh Imam Abu Daud melalui jalur Usamah bin Zaid adalah Musaddad, Safyan bin Uyainah, Az-Zuhriy, Ali bin Husain, Umari bin Utsman dan Usamah bin Zaid.

1) Usamah bin Zaid, adalah Usamah bin Zaid bin Harisah, Ibunya

¹⁰ Nawir Yuslem, "Ulum al-Hadis. (Jakarta : PT. Mutiara Sumber Widya. 2001). H. 354.

Ummu Aiman, pengasuh Rasulullah Saw. Ayahnya Ummu Salamah anak dari al-Hasan. Ia adalah seorang yang disayangi oleh Rasulullah, karena semangat perjuangan dan pengorbanannya untuk Islam. Ia seorang yang memiliki sifat kesederhanaan, keteguhan pendirian, keta'atannya, kesalehannya, kebesaran jiwanya dan kesempurnaan peri hidupnya, sehingga mencapai batas yang memungkinkannya untuk menerima limpahan kecintaan dan penghargaan dari Rasulullah Saw., sebagaimana sabda beliau :

ان اسامه بن زيد لمن احب الن، اس الى واني لارجوا ان يكون من صالحكم فاستوصوا به خيرا¹¹

Beliau menjadi pasukan perang (Tentara) bersama Abu Bakar sampai wafat Rasulullah Saw. Sesudah itu beliau diangkat oleh Abu Bakar ke negeri Syam dan tinggal disana, kemudian pindah ke Madinah sampai beliau wafat pada tahun 54 H.¹²

- 2) Umar bin Usman bin 'Affan, murid dari Usamah bin Zain bin Harisah, ia siqah dan banyak menerima hadis. Menurut al-Ajili ia siqah termasuk tabi'in yang kenamaan dan banyak meriwayatkan hadis dari Abu Daud sebanyak 116 hadis, 117 hadis yang diriwayatkan Tarmizi, beliau wafat pada tahun 118 H.¹³
- 3) Ali bin Husein bin Ali bin Abi Thalid, suku Quraisy turunan bani Hasyim. Disebut juga Abi al Hasan, banyak meriwayatkan hadis dari ayahnya Husein bin Ali bin Abi Thalib. Menurut Muhammad bin Said, berangkat ke Makkah dan kembali dan tidak melakukan aktifitas lagi dan menyerahkan diri kepada masa kepemimpinan Umar.¹⁴
- 4) Al-Zuhry, nama lengkapnya Muhammad bin Muslim bin Ubaidillah Abdullah, bin Syihab bin Abdullah bin Haris bin Zaharah, bin Kilab bin Murrah, turunan suku Quraisy az-Zuhry. Seorang yang faqih, seorang pemuka yang banyak menguasai

¹¹ Khalid Muhammad Khalid, *Karakteristik Perhidup Sahabat Rasulullah Saw.*, Terj. Syaf Mahyuddin. Et.al (Bandung : CV. Diponegoro, Cet. II. 1983). H. 583

¹² Ibnu Hajar al-Asqalani, *Tahzib at-Tahzib*. Juz I (Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. 1995). H.182

¹³ Ibnu Hajar al-Asqalani, *Tahzib at-Tahzib*. Juz VIII. H. 69

¹⁴ Yusuf bin al-Zaki, Abdur Rahman, *Tahzibu al-Akmal* (Beirut : Muassasah al-Risalah, 1980/1400 H), h. 282-284

ilmu. Gurunya adalah Abdullah bin Umar ibn al-Khattab. Menurut Imam Bukhari menguasai ribuan hadis, begitu juga menurut Abu Daud telah menghimpun hadis yang diriwayatkan oleh Zuhry dalam jumlah ribuan hadis.¹⁵

5) Safyan, nama lengkapnya Sufyan bin Uyainah bin Abi Amran, tinggal di Makkah, ayahnya bernama Uyainah penduduk Makkah. Guru dari Abdul Malik bin Amri dan Abi Ishaq. Sufyan bin Uyainah berkiprah banyak menghimpun hadis-hadis. Termasuk perawi yang siqah. Semula tinggal di Kufah kemudian pindah dari Kufah pada tahun 63 H dan menetap di sana sampai beliau meninggal dunia.¹⁶

6) Musadad, nama lengkapnya Musaddad bin Musarhid bin Musarbil, guru dari Imam Bukhari dan Abu Daud, juga Imam Tarmizi dan Nasa'i. Menurut Ja'far bin Abi Usman, menjelaskan bahwa Musaddad siqah-siqah, dan menurut Muhammad bin Harus al-Falasi bin Muayyan, ia saduq dan menurut Nasa'i siqah. Meninggal pada tahun 228 hijriyah.¹⁷

7) Abu Daud, nama lengkapnya Sulaiman ibn al-Asy'as ibn Ishaq Ibn Basyir Ibn Syaddad al-Azdi as-Sijistani. Beliau dilahirkan pada tahun 202 H, dan wafat pada tanggal 16 Syawal 257 H.¹⁸ Ia termasuk salah seorang ulama besar dan penyusun Kitab Sunan Abu Daud.¹⁹

Berdasarkan penelitian sanad hadis Abu Daud di atas diketahui bahwa semua sanad ittisal (bersambung) tidak terputus dari Abu Daud sampai kepada Usamah bin Zaid dan langsung kepada Saw. Dilihat keadaan perawinya, semuanya adil, siqah dan Musaddad tergolong siqah-siqah dan saduq oleh karena kedudukan hadis ini "shahih".

D. Asbabu al Wurud Hadis

Penelitian terhadap *asbabu al wurud* hadis secara jelas tidak dijumpai, namun berdasarkan Syarah Sunan Abu Daud, hadis yang membahas kewarisan antara pewaris Muslim dengan ahli waris

¹⁵ Ibnu Hajar al-Asqalani, *Tahzib*. H. 395-398

¹⁶ Ibid. h. 18

¹⁷ Ibnu Hajar al-Asqalani, *Tahzib* H. 203

¹⁸ At-Tarmizi (Abu 'Isa Muhammad bin 'Isa Saurah), *Pribadi dan Budi Pekerti Rasulullah Saw*. Terj. M. Tarsyi Hawi, ed. H.A.A. Dahlam, et.al. (Bandung : CV. Diponegoro, cet. II. 1987), h. 20

¹⁹ Ibid, h. 382

non Muslim atau sebaliknya, adalah dilatar belakangi peristiwa meninggalnya Abu Talib, paman kesayangan Rasulullah Saw. Abu Thalib meninggal dunia sebelum masuk Islam, meninggalkan empat orang anak, yaitu Uqain dan Thalib yang belum masuk Islam, dan Ali serta Ja'far yang telah masuk Islam tidak mendapatkan warisan dari ayahnya (Abu Thalib). Peristiwa ini menunjukkan perbedaan agama, menjadi penghalang untuk mewarisi.²⁰ Kemudian jika dipahami dari hadis Sunan Ad-Darimi tentang ahli waris yang murtad, maka harta warisan itu hanya dibagi untuk ahli waris yang muslim saja. Dan menurut riwayat Ibnu Mas'ud orang murtad yang mati terbunuh, hanya diserahkan kepada ahli warisnya yang beragama Islam.

E. Pengertian dan Kandungan Matan Hadis

Sebelum membedah kandungan matan hadis tersebut, ada beberapa kata yang perlu di cermati yakni "*la yarisu*" (لا يرث) artinya : tidak berhak mewarisi dan "*la yatawarisu*" (لا يتوارث) artinya : tidak dapat saling mewarisi. Pada kata-kata *millatain* (ملتين), dengan baris *fat-hat* dan *tasydid* pada lam, menunjukkan kata sifat dari ahlu (اهل) atau diartikan *al-mutafariquna* (المفارقةون) saling berseberangan/ saling berbeda.

Menurut jumhur ahli hadis, yang dikehendaki dari perkataan *millatain* yaitu *al-kufri wa al-Islam*, maka sesuai dengan yang dimaksud dalam hadis : *la yarisu al muslimu al kafira, wa la yarisu al kafiru al muslima*. Berdasarkan pengertian yang diuraikan secara kebahasaan itu, maka yang dimaksud berbeda agama disini adalah antara orang Islam dan non Islam. Perbedaan agama yang bukan Islam misalnya antara orang Kristen dengan Budha, tidak termasuk dalam pengertian ini.

Kandungan matan hadis yang telah dikelompokkan tersebut di atas, baik yang disandarkan dari Usama bin Zaid, maupun dari sanad Jabir, Ibnu Mas'ud dan Ali bin Abi Thalib, pada intinya menunjukkan bahwa perbedaan agama mutlak menjadi penghalang pewarisan. Jadi, seorang pewaris Muslim tidak dapat diwarisi oleh ahli warisnya yang non Muslim, begitu juga sebaliknya ahli waris yang muslim, tidak dapat mewarisi harta peninggalan pewaris yang beragama Islam.

²⁰ Abi Taib Muhammad Syamsu al-Haq, 'Aunul Ma'bud, h. 121.

F. Pemahaman Hukum (Istimbat Hukum) Dalam Hadis

Berdasarkan matan hadis yang menyatakan : *la yarisu*" (لا يرث) dan "*la yatawarisu*" (لا يتوارث), merupakan isyarah dalam hukum dari perkataan *la* sebagai *la nafi*, menghadapi *fi'il mudhari'*, seperti kalimat : *la yadhulu al jannata*, artinya "ia tidak masuk surga". Menurut Imam Nawawi, umat Islam telah sepakat berpendapat bahwa orang-orang kafir tidak mendapat warisan dari orang-orang Muslim. Dan sebaliknya orang-orang Muslim tidak berhak mewarisi orang-orang kafir. Pendapat ini adalah dari golongan ulama-ulama termashur, tabi'in dan imam-imam mazhab yang empat.²¹

Perbedaan agam (muslim dan non muslim) merupakan faktor penghalang untuk mewarisi. Hal ini dapat dilihat dalam khazanah hukum fiqh:

و اتفق الفقهاء على ثلاثة موانع الارث هي الرق والقتل واختلاف الدين²²

Berkenaan dengan perbedaan agama, apa yang disepakati para ulama tersebut hanya sebatas ahli waris non Muslim, baik sejak awal tidak beragama Islam atau karena keluar dari agama Islam (*murtad*) tidak dapat mewarisi pewaris Muslim.

Namun sebaliknya, dapat atau tidak dapatnya ahli waris Muslim mewarisi harta peninggalan pewaris non Muslim terjadi *ikhtilaf* (perbedaan pendapat). Menurut Jumhur Ulama, ahli waris Muslim tetap tidak dapat mewarisi non Muslim.²³

Muaz Ibn Jabal, Mu'awiyah, Masruk (generasi sahabat), Ibnu Musayyab (generasi Tabi'in) serta kalangan Syi'ah Imamiyah berpendapat : ahli waris Muslim dapat mewarisi pewaris non Muslim, dengan alasan hadis Nabi Saw.. yang menyatakan :

الإسلام يعملوا ولا يعمل عليه²⁴

Kemudian pendapat tersebut dibantah oleh Ulama Jumhur dengan menyatakan :

²¹ Abi Taib Muhammad Syamsu al Haq, 'Aun al Ma'bud. h. 120

²² Wahbah al-Zuhayly, *Al-Fiqhu al-Islamy wa Adilatuhu* (Beirut : Dar al-Fikr, cet. III. Juz VIII. 1989) h. 255

²³ Ibid. h. 263

²⁴ Abi Taib Muhammad Syamsu al Haq, 'Aun al Ma'bud. h. 120

وحجة الجمهور هذا الحديث الصحيح، والمراد من حديث الإسلام فضل الإسلام على غيره، وليس فيه تعريض للميراث فلا يترك الناص الصريح، وأما لمرتد لا يرث المسلم بالإجماع²⁵

Selain itu, mereka (Muaz Ibn Jabal, Mu'awiyah, Masruk dan, Ibnu Musayyab) menguatkan pendapatnya dengan kenyataan bahwa Islam telah menghalalkan wanita-wanita non Muslim (*Ahli al-Kitab*) untuk dinikahi orang Muslim, sedangkan wanita-wanita Muslim tidak halal bagi laki-laki non Muslim, sebagaimana pendapat :

ان المسلم يرث الكافر ولا عكس كما يتزوج المسلم الكافرة ولا يتزوج الكافر المسلمة²⁶

Masih terakit dengan perbedaan agama, Muhammad Yusuf Musa berpendapat, apabila diantara orang yang berlainan agama tersebut dimana bagi yang beragama Islam mewasiatkan kepada yang lainnya (untuk non Muslim) untuk menerima hartanya setelah kematiannya, maka wasiat tersebut tidak lebih dari sepertiga dari harta yang ditinggalkannya, dapat dilaksanakannya tanpa memerlukan izin dari para ahli waris, sebab perbedaan agama itu hanya menghalangi pewarisan tidak menghalangi wasiat.²⁷

Adapun terhadap orang murtad, menurut Imam Abu Hanifah, harta peninggalan yang diperolehnya sewaktu ia Muslim diwarisi oleh ahli Warisnya yang muslim dan harta peninggalan yang diperolehnya setelah murtad, dikuasai oleh Baitul Mal. Menurut Jumhur Ulama (Malikiyah, Syafi'iyah dan Hanbaliyah) orang murtad tidak mewarisi dan tidak diwarisi sebagaimana layaknya orang non muslim lainnya, dan harta peninggalannya dikuasai oleh Baitul Mal baik yang diperolehnya sewaktu ia muslim maupun setelah murtad.²⁸

²⁵ Ibid. h. 120

²⁶ Sayid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah* (Toha Putra : Semarang. 1972). h. 427

²⁷ Muhammad Yusuf Musa, *at-Tirkah wa al Miras fi al Islam* (Mesir : Dar al-Kitab al-Araby. 1959) h. 167

²⁸ Wahbah al-Zuhayly. *Op.Cit.* h. 265

G. Pemahaman Hadis Dalam Konteks Perkembangan Hukum Islam di Indonesia

Perbedaan agama sebagai penghalang untuk dapat mewarisi sebagaimana dikemukakan para ulama di atas, nampaknya masih tetap mewarnai hukum Islam di bidang hukum Kewarisan Islam di Indonesia. Undang-undang kewarisan Mesir dan Syiria menyatakan secara tegas bahwa antara muslim dan non muslim tidak dapat saling mewarisi.²⁹

Dalam konteks hukum kewarisan Islam di Indonesia, meskipun 173 Kompilasi Hukum Islam tidak menyatakan secara tegas perbedaan agama sebagai penghalang untuk dapat mewarisi, namun pasal 171 huruf b dan c, Kompilasi Hukum Islam menyatakan bahwa pewaris dan ahli waris harus dalam keadaan beragama Islam. Hal ini dapat dipahami apabila salah satunya tidak beragama Islam maka diantara keduanya tidak dapat saling mewarisi.

Munculnya 2 (dua) buah putusan Mahkamah Agung RI yang memberikan hak terhadap ahli waris non Muslim atas harta peninggalan pewaris Muslim melalui modifikasi wasiat wajibah sebagaimana dikemukakan pada pendahuluan, nampaknya menimbulkan opini masyarakat yang pro kontra. Apalagi pertimbangan putusan Mahkamah Agung RI tidak menukik atau tidak tajam memberikan argumen hukum yang komprehensif terhadap akar atau pokok permasalahannya yang terkait dengan perbedaan agama mengenai kewarisan yang masih terdapat ikhtilaf di kalangan para fuqaha.

Sekalipun ahli waris non muslim tidak dapat mewarisi pewaris muslim sebagaimana telah menjadi kesepakatan ulama (*ijma'*), namun ada sebahagian ulama seperti Ibnu Hazm, at-Tabari dan Muhammad Rasyid Rida, yang berpendapat bahwa ahli waris non muslim akan mendapatkan harta warisan pewaris muslim melalui wasiat wajibah.³⁰

Salah satu di antara ketiga ulama tersebut yang lebih lengkap dan jelas uraiannya adalah pendapat Ibnu Hazm, yang dikutip

²⁹ Ibid. h. 26

³⁰ At-Tabari, *Tafsir Jami' al-Bayan* (Beirut : Iqamu ad-Din. 1988). Juz. II, h. 115 dan Muhammad Rasyid Rida, *Tafsir al-Manar* (Beirut : Dar al-Fikr, tt). Juz II, h. 136.

bahasa Arabnya sebahagian dan penulis kemukakan terjemahnya lebih lengkap sebagai berikut :³¹

Untuk mempersingkat penulis terjemahkan saja sebagai berikut:

"Diwajibkan atas setiap muslim untuk berwasiat bagi kerabatnya yang tidak mewarisi disebabkan adanya perbudakan, karena kekufuran, (non muslim), karena terhibab atau karena tidak mendapat warisan (karena bukan ahli waris), maka hendaknya Ia beiwasiat untuk mereka serelanya, dalam hal ini tidak ada batasan tertentu. Apabila Ia tidak berwasiat (bagi mereka), maka tidak boleh tidak ahli waris atau wali yang mengurus wasiat untuk memberikan wasiat tersebut kepada mereka (kerabat) menurut kepatutan. Andaikata kedua orang tua atau salah satunya tidak beragama Islam (non muslim) atau menjadi budak, atau salah satu dan keduanya tidak beragama Islam."

Apabila Ia tidak berwasiat, maka harus diberikan harta (kepada orang tua) tidak boleh tidak. Setelah itu Ia boleh berwasiat sekehendaknya.....

Dan uraian Ibnu Hazm di atas tampak jelas bahwa kedua orang tua dan kerabat yang tidak mewarisi, salah satunya disebabkan tidak beragama Islam (non muslim), wajib dibeni wasiat. Apabila seorang muslim sewaktu hidupnya tidak berwasiat, maka ahli waris atau wali yang mengurus wasiat harus melaksanakan wasiat tersebut. Dengan demikian kewajiban berwasiat tidak hanya bersifat diyani tetapi juga qadlai, artinya tidak hanya sebagai tanggung jawab seseorang dalam melaksanakan perintah agama (berwasiat) tetapi juga dapat dipaksakan apabila Ia lalai melaksanakannya karena sudah menyangkut kepentingan orang lain (masyarakat).

Adapun yang dimaksud kerabat menurut Ibnu Hazm adalah semua keturunan yang memiliki hubungan nasab dengan ayah dan ibu sampai terus ke bawah, maksudnya sampai ke cucu dan seterusnya. Sekalipun Ibnu Hazm tidak menentukan batasan (ukuran harta) wasiat wajibah bagi setiap kerabat, tetapi beliau sendiri telah sepakat bahwa wasiat wajibah tidak boleh melebihi dan 113 harta untuk keseluruhannya. Apabila kerabat yang tidak mewarisi banyak, maka tiga orang kerabat yang diberi wasiat wajibah sudah dianggap memadai, sebagaimana dalam kutipan di atas.

³¹ Ibnu Hazm, Ai-Muhaila, (Beirut Oar al- Falaq, tt.), Juz-IX, h. 314

Kewajiban berwasiat bagi setiap muslim, sebagaimana diungkapkan Ibnu Hazm, didasarkan kepada dalil Al-Quran surat Al-Baqarah ayat 180, yang ungkapannya sebagai berikut:

"Diwajibkan atas kamu apabila seseorang di antara kamu kedatangan (tanda-tanda) maut, jika ia meninggalkan harta yang banyak, berwasiat untuk ibu bapakdan karib kerabatnya secara ma'ruf (ini adalah) kewajiban atas orang-orang yang bertaqwa."

Pemahaman Ibnu Hazm terhadap ayat - ayat kewajiban diatas tentu saja agak berbeda dengan jumhur Ulama yang memahaminya bahwa ayat kewajiban berwasiat di atas telah dimasuki oleh ayat kewarisan, yang telah menentukan bagian warisan untuk kedua orang tua dan golongan kerabat lainnya. Pemahaman Jumhur Ulama tersebut diperkuat dengan hadits shahih yang melarang untuk berwasiat kepada ahli earls, yang ungkapnya sebagai berikut:

Artinya : "Allah telah memberikan kepada setiap yang berhak akan hak (warisnya), maka tidak boleh berwasiat kepada ahli waris." (HR. Abu Daud, Tirmidzi dan Ibnu Majah).

Dengan demikian, menurut Jumhur Ulama lafadz."kutiba" dalam ayat kewajiban berwasiat tidak menunjukkan kepada wajib lagi, tetapi beralih menjadi sunat, itupun bukan berwasiat untuk ahli waris sebagaimana hadis di atas. Kecuali itu, wasiat yang berkaitan dengan hak Allah dan hak hamba seperti zakat kafarat dan utang yang belum dibayar tetap wajib hukumnya.

Sedangkan menurut Ibnu Hazm ayat kewajiban berwasiat tetap berlaku (muhkam) yang dikhususkan bagi orang tua dan kerabat yang tidak mewarisi karena berbagai hal di antaranya adanya perbedaan agama (non muslim). Untuk menguatkan pendapatnya Ibnu Hazm telah mengemukakan beberapa buah hadis, di antaranya hadis yang diriwayatkannya dan Imam Malik, yang ungkapannya sebagai berikut:

Artinya : "Nabi SAW. bersabda, tidak boleh seorang muslim yang mempunyai sesuatu untuk diwasiatkan tidur dua malam berturut - turut kecuali setelah menuliskan wasiat di sisinya."

Sekalipun antara Jumhur Ulama dan Ibnu Hazm ada perbedaan pendapat dalam menetapkan hukum berwasiat, tetapi ulama dan kalangan Syafi'iyah, Hanafiyah dan Hanabilah telah membolehkan berwasiat untuk mereka yang tidak beragama Islam (non muslim) dengan syarat yang diberi wasiat tidak memerangi umat Islam, jika tidak demikian maka wasiatnya batal, tidak sah.

Adapun dalil dibolehkannya berwasiat untuk mereka yang tidak beraga Islam (non muslim) adalah dikiaskan kepada hibah dan shadaqah. Dalam hal ini Allah SWT. telah berfirman yang ungkapannya sebagai berikut:

Artinya : *"Allah tiada melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tiada pula mengusir kamu dan negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil."* (QS.6:8)

Demikian juga hadits Nabi Saw., yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Ibnu Umar bahwasanya Rasulullah Saw., telah memberi izin kepada Umar r.a untuk memberikan sebuah baju kepada saudaranya yang musyirik di Makkah.

Senada dengan pendapat di atas, Sobhi Mahmassani mengemukakan bahwa kesamaan agama bukan syarat sahnya wasiat. Oleh karenanya boleh saja seorang suami yang muslim berwasiat kepada istrinya yang beragama Masehi (Ahlulkitab) sebanyak 1/3 dari harta warisan, yaitu lebih banyak dari 1/8 atau 3/4 bagian apabila ia berkedudukan sebagai ahli waris muslim, karena pewaris meninggalkan anak atau tidak meninggalkan anak.

Dan beberapa pemikiran para ulama fikih (fuqaha) di atas tampaknya pada kita bahwa berwasiat kepada yang tidak beragama Islam (non muslim) bukanlah sesuatu yang dilarang sepanjang yang memberi wasiat tidak memerangi umat Islam. Adapun wasiat yang diharamkan, sebagaimana yang telah disepakati para ulama, adalah berwasiat untuk kepentingan maksiat baik yang diberikan kepada seorang muslim maupun non muslim sebagaimana dalil Al-Quran menyatakan janganlah kamu bertolong-tolongan dalam berbuat dosa dan permusuhan (QS.5:2).

Adanya perbedaan pendapat di kalangan para ulama mengenai status hukum berwasiat antara wajib dan sunat adalah merupakan kajian ijtihad dalam memahami dalil Alqur'an dan Hadits (Syariat) yang banyak dipengaruhi oleh daya nalar, kadar ilmu, latar belakang budaya serta situasi dan kondisi masyarakat yang melingkupinya.

Demikian adanya perbedaan pendapat dalam khazanah pemikiran hukum Islam (fiqh) sesungguhnya telah memberikan alternatif, khususnya kepada aparat penegak hukum (hakim) dalam menjatuhkan putusannya untuk memilih pendapat mana yang sesuai dengan kemaslahatan dan perubahan zaman, sekalipun pendapat itu sebagai mazhab minoritas yang dianut masyarakat, maka disinilah letaknya hukum berfungsi sebagai alat perubahan

sosial (law as tool of social engineering) sebagaimana yang pernah dikemukakan oleh seorang pakar hukum.

H. Penutup

Berdasarkan penelusuran berbagai hadis ahkam yang berkenaan kewarisan ahli waris yang murtad, atau beda agama antara orang yang muslim dengan non muslim ternyata dalam memahami teks hadis kalangan para ulama terjadi perbedaan pendapat dalam istimbat hukum.

Dalam hal seluruh para ulama telah sepakat (ijtima') bahwa ahli waris non muslim tidak berhak mewarisi pewaris yang beragama Islam (Muslim).

Akan tetapi dapat atau tidak dapatnya ahli waris Muslim mewarisi pewaris yang non Muslim terjadi perbedaan pendapat (ikhtilaf).

Menurut Jumhur Ulama ahli waris yang Muslim tidak berhak mewarisi pewaris yang non muslim, sedangkan menurut Mu'az bin Jabal, Muawiyah, Masruk, Ibnu Musayyab serta kalangan Syi'ah Imamiyah berpendapat ahli waris Muslim berhak mewarisi pewaris yang non muslim.

Menurut hemat penulis pendapat yang dikemukakan Mu'az ibn Jabal sudah tidak sesuai lagi dengan pemikiran hukum yang berkembang saat ini. Alasan yang dikemukakan berdasarkan hadis *"al-Islam ya'lu wa la yu'la 'alaihi"* tidak tepat, karena hadis tersebut bukan hadis khusus mengenai kewarisan, tetapi secara umum menggambarkan tentang ketinggian nilai-nilai ajaran Islam dibanding dengan ajaran lainnya, derajat dan martabat umat Islam mempunyai kedudukan yang lebih tinggi dengan umat yang lain. Justru dengan hadis tersebut umat Islam menempatkan posisi terhormat untuk tidak menerima harta dan orang kafir *"tan gan diatas lebih baik dan pada tangan di bawah"*. Demikian juga alasan yang mengemukakan pendapat Sayid Sabiq yang menganalogkan dengan *"laki-laki Muslim dapat mengawini wanita kafir (ahil kitab)"*. Pendapat tersebut sudah tertinggal jauh, karena orang kristen sekarang tidak dapat lagi dikategorikan sebagai *ahli kitab*. Perkawinan seorang laki-laki Muslim dengan wanita Kristen tidak sah (haram hukumnya). Lebih tegas lagi diikuti pendapat sebagaimana Kitab Undang-Undang Warisan Mesir yang menyatakan ³²

³² Yusuf Musa, At— 77i*eh..h. 169.

Maka pendapat Jumhur ulama dalam hal ini lebih tepat untuk diikuti serta diyakini kebenaran ijtihadnya, mudah-mudahan dapat dipertanggung jawabkan dihadapan Allah Qadi Rabbul Jalil.

Mengenai kewarisan ahli waris yang murtad, sama disesuaikan dengan kewarisan beda Agama (antara Muslim dengan yang non Muslim), sebagaimana menurut jumhur Ulama, karena hukuman orang yang murtad di hadapan Allah sangat berat habitat a'maluhum maka hartanya semuanya diserahkan kepada Baitulmal, tapi mungkin sulit reaksinya karena keluarganya yang kafir tentu akan merebutnya, kecuali jika memang tidak ada keluarganya maka patut diserahkan semuanya ke Baitul mal.

Adapun pembaharuan hukum yang dilakukan Mahkamah Agung, dalam kaitannya dengan putusannya dalam perkara waris telah memberikan hak kepada ahli waris non muslim melalui wasiat wajibah, adalah sebagai pembaharuan yang sifatnya terbatas, yaitu dengan tetap memposisikan ahli waris non Muslim sebagai orang yang terhalang untuk mewarisi pewaris muslim. Sebagaimana yang telah menjadi kesepakatan para Ulama (ijtima'). Namun di sisi lain, nampaknya bagi Mahkamah Agung membiarkan ahli waris yang non Muslim tidak mendapatkan sesuatu apapun dan harta warisan pewaris muslim, kurang relevan dengan nilai-nilai dan norma hukum yang hidup dan berkembang dalam masyarakat Indonesia sehingga jalan keluarnya dengan membenarkan hak wasiat wajibah yang pada dasarnya memiliki perbedaan yang cukup signifikan dengan yang berkedudukan sebagai ahli waris khususnya dalam penerimaan bagian warisan.

Walaupun keputusan Mahkamah Agung sejalan dan mengikuti pendapat mazhab yang minoritas, namun patut dihargai sebagai suatu hasil ijtihad dalam upaya mengaktualkan nilai-nilai hukum Islam tentang kewarisan di tengah-tengah masyarakat Indonesia yang pluralistik dalam banyak hal, baik sosial, budaya, hukum, maupun agama, agar hukum Islam tidak kehilangan jati dirinya sebagai rahmatan lil 'alamin. Bahkan keputusan Mahkamah Agung merupakan implementasi pendapat Ibnu Hazm dan sebagian Syafi'iyah, Hanafiyah dan Hanabilah.

Hanya saja karena sifatnya "ijtihad" maka mungkin ada pendapat yang berbeda, sehingga tidak mutlak, dan dapat berijtihad lain. Dalam hal ini penulis berpendapat bahwa dalam hal pemberian hak wasiat wajibah kepada ahli waris non muslim selain mempertimbangkan rasa keadilan, kemanusiaan, namun perlu mempertim-

bangkan menjunjung tinggi wibawa Islam. Sehingga dalam pemberian wasiat wajibah bagi ahli waris non muslim, perlu mempertimbangkan:

- Adanya wasiat sebelumnya dan pewaris Muslim, baik ketika ahli warisnya masih Islam maupun telah murtad.
- Sikap dan perilaku ahli waris yang non muslim ada indikasi:
 1. Tidak meremehkan atau merendahkan atau menghina Islam
 2. Ada harapan bisa dijinakkan untuk kembali memeluk Islam atau bertobat kembali menjadi muslim.
 3. Karena kepapaannya/ kesulitan hidupnya, sehingga perlu dibantu sebagai wujud rasa kemanusiaan, Islam sebagai wujud rasa kemanusiaan. Islam sebagai rahmatan lil 'alamin.

Jika tidak dipertimbangkan hal semacam itu dikhawatirkan orang memandang enteng keluar dari Islam, hukum Islam dipandang lemah, tidak tegas untuk bersikap "as syida'u 'alal kuffar".

Penulis menyadari adanya kelemahan makalah ini, oleh karena itu masukan, kritik untuk perbaikan dan rekan sangat penulis hargai, Wallahu a'lamu bi Sawab. Wallahu a'lamu muwafiq ila aqwamit tariq.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, cet. 4, 2000.
- Al-Bukhari al-Ja'fi Muhammad bin Isma'il Abu 'Abdillah, *Al-Jami'u as - sahih al-Mukhtasar*, juz IV, Beirut: Dar an Nasar, 1987 11407 H...
- Abi isa Muhammad bin isa bin saurata, *Sunan at -Tarmizi*, Juz IV, Daru at -Fikri, tt...
- Abu Abdullah, Muhammad bin yazid, *Sunan ibnu Majah*, Juz II, Beirut: Dar al-Fikri, tt.
- Abu Muhammad al-Darimi Abdullah bin Abdu ar-Rahman, *Sunan AdDarimi*, juz II, Beirut: Daru al-Katib al-Arabi, 1407 H.
- Abu al-Hasan ad-Daru al-Qutni al-Baghdadi, Au bin Umar, *Sunan adDaru al-Qutni*, juz IV, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1966- 1386.
- At-Tabari, Tafsir Jami'u al-Bayan, Juz —II, Iqamu al-Din, 1988, dan Muhammad Rasyid Rida, Tafsir al-Manar, Juz II, Beirut, Dar at- Fiqr, tt..

- Hanbal, Ahmad bin, Musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal, Juz-V, Beirut: Al —Maktabu al-Islamiyyi, t.t..
- Ibnu Hazm, Al-Muhalla, Juz IX, Beirut: Dar at- Falaq, U.
- Lihat Varia Peradilan No. 193 — Oktober 2001 dan Nomor 192-September 2001
- Muslim, imam, sahih Muslim, Juz- II, Bandung: Sirkatu al-Ma'anf lit tab'i wa an Nasar, tt..
- Muhammad samsu al-Haq al-adim abadi Abi at-Taib, 'Aunu al-ma'bud sarah Sunan Abu Daud, juz 8, Sirkatu Iqamatu ad-din, tt.
- Syarifuddin, Amir, Pelaksanaan Kewarisan Islam dalam Lingkungan Adat Minangkabau, Jakarta: Gunung Agrjng, 1984.
- Khalid, Muhammad, Khalid, et. al. karakteristik Perihdidup Saha bar Rasulullah Saw., Terj. Syaf Mahyuddin, Bandung: CV Diponegoro cet —II, 1983..
- Suparman Usman, Fiqih Mawaris, Hukum Kewarisan Islam, Jakarta: Gaya Media Pratama, cet. 2, 2002..
- Sabiq Sayid, Fiqh al- Sunnab, Semarang: Toha Putra, 1972..
- Wensinck A.J. al-Mu yam al-Mu fahas li al-Faz al —Hadis an — Nabawil, Leiden: Mathba'ah briel 1943, Juz VI.
- Wahbah al-Zuhayly, Al- Fiqhu al-Islamy wa Adilatuhu, Juz VIII, cet 3, Beirut: Dar asl-Fikr, 1989..
- Yusuf Musa, Muhammad, At Tirkah wa al Miras fi al Islam, Mesir: Dar al-Katib, al-Araby, 1959.

WAKAF AHLI DALAM KONSEP FIKIH TRADISIONAL

Dra. Hj. Tjek Tauti, Lc

A. Pendahuluan

Dalam sebuah hadits Rasulullah Saw. disebutkan:

إذا مات الإنسان انقطع عمله الا من ثلاثة اشياء : صدقة جارية او علم ينتفع به او ولد صالح يدعوله (رواه مسلم)

Bila seorang meninggal dunia, putuslah amalnya kecuali tiga perkara; Sedekah Jariah atau Ilmu yang Dimanfaatkan atau Anak Saleh yang Mendoakannya (HR. Muslim).

Hadits ini menyebutkan bahwa sedekah jariah merupakan salah satu amal yang akan mengalir manfaat dan pahalanya. Para ulama menfsirkan sedekah jariah dengan wakaf,¹ karena manfaatnya berlangsung lama dan bisa diberdayakan oleh masyarakat umum.

Pada awal perkembangannya wakaf hanya di pahami sebatas pemanfaatan tempat pribadatan yang berbentuk Masjid dan Mushalla, perubahan wakap yang paling mendasar telah dilakukan pada masa perkembangan Islam di Madinah. Pada saat itu wakaf sudah sangat variatif, baik dari segi tujuan maupun bentuknya dan sudah berubah orientasinya dari bentuk agama semata menuju kepentingan masyarakat.

Wakaf merupakan institusi sosial dan keagamaan Islam yang telah memainkan peranan penting dalam sejarah masyarakat Muslim dan pengembangan Negara-negara Islam, khususnya Negara-negara Timur Tengah. Wakaf telah berkembang dengan baik

¹ Asy — Syaukani, Nailul Al-Autar (Mesir: Mustafa Al-Babi Al-Halabi, T.Th). Jilid 6, Hal. 24

sepanjang perjalanan sejarah Islam. Ia merupakan lembaga Islam yang pada satu sisinya berpungsi sebagai ibadah kepada Allah Swt., sedangkan disisi lain wakaf juga berpungsi sosial.

Di Indonesia wakaf telah dikenal dan dilaksanakan oleh ummat Islam sejak agama Islam masuk di Indonesia. Sebagai suatu lembaga Islam, wakaf telah menjadi salah satu penunjang perkembangan masyarakat Islam di Indonesia. sebagian besar Rumah Ibadah, perguruan Islam dan lembaga-lembaga keagamaan Islam lainnya di bangun diatas tanah wakaf.

Suatu kenyataan yang tidak bisa dipungkiri bahwa wakaf yang telah ada di Indonesia pada umumnya berupa Mesjid, Mushalla, Madrasah, Sekolah, Makam Rumah Yatim Piatu dan lain-lain, sedikit sekali tanah wakaf yang dikelola secara Diproduktif dalam bentuk suatu usaha yang hasilnya dapat dimanfaatkan bagi pihak-pihak yang membutuhkan termasuk Fakir miskin.

Wakaf dalam uraian diatas bertujuan untuk kepentingan dan kemaslahatan umum, baik untuk ibadah maupun kesejahteraan sosial. Selain itu, dalam Islam dikenal juga wakaf dalam keadaan tertentu yang pada umumnya berupa keluarga dekat wakif, oleh sebab itu wakaf yang disebutkan terakhir ini disebut dengan Wakaf Ahli atau Wakaf Zurri.

Di Indonesia wakaf ahli ini hampir tidak tersentuh, baik dalam peraturan pemerintah, Kompilasi Hukum Islam maupun UU RI No. 41 tahun 2004, oleh karena itu dalam makalah ini penulis akan membicarakan wakaf ahli ini, khususnya dalam konsep Fiqih tradisioanal.

B. Ta'rif dan dasar Hukum Wakaf

Wakaf adalah sejenis ibadah maliah yang spesifik. Asal katanya وقف adalah yang artinya tetap berdiri, berdiam, menjegah, menahan. Contohnya وقف الدار artinya menahan rumah itu pada jalan Allah.² Wahbah Az-Zuhaili menjelaskan bahwa wakaf, Tahbis dan Tahbil, secara bahasa memiliki suatu makna yaitu menahan dari melakukan tindakan.³

² Loius Ma'luf, Al-Munjid Fi Al-Lughah Wa Al-A'lam (Beirut : Dar Al-Masyriq, 1986), H. 914

³ Wahbah Az-Zuhaili, Al - Fiqh Al-Islami Wa Adillatuhu (Damaskus : Dar Al-Fikri), Jilid 10, H. 7599

Secara Syar'I atau istilah, para pakar fikih berbeda dalam mena'ritkan wakaf ini.

Menurut Abu Hanifah; Wakaf adalah :

وهو حبس العين على حكم ملك الواقف, والصنق بالمنفعة على جهة الخير

Artinya: wakaf adalah menahan suatu benda yang secara hukum tetap menjadi milik siwakif dan mendermakan manfaatnya untuk kebaikan.⁴

Menurut Malikiah; Wakaf adalah :

وهو جعل الله المالك منفعة مملوكة ولو كان مملو كا بأجرة, او جعل غلته كدراهم لمستحق, بصيغة, مدة مايراد المبحس

Artinya: Wakaf ialah pemilik menjadikan manfaat yang dimilikinya walaupun pemilihan dengan cara sewa atau memberikan hasilnya kepada orang yang berhak, dengan satu ungkapan, selama waktu yang ditentukan oleh wakif.⁵

Menurut jumhur ulama yaitu Syafi'iyah, Hanabilah dan dua sahabat Abu Hanifah (Muhammad bin Hasan dan Abu Yusuf):

وهو حبس مال يمكن الانتفاع به, مع بقاء عينه, بقطع التصرف في رقبته من الواقف وغيره على مصرف مباح موجود-او بصرف ريعه على جهة بر وخير - تقربا الى الله تعالى

Artinya: wakaf ialah penahanan harta yang bisa dimanfaatkan dengan tetap menjaga keutuhan barangnya, tanpa boleh melakukan tasarruf terhadap bendanya baik oleh si wakif ataupun lainnya, dan hasilnya disalurkan untuk kebaikan, semata-mata untuk mendekatkan diri kepada Allah Swt..⁶

Dari beberapa ta'rif diatas dapat diambil beberapa pengertian sebagai berikut:

⁴ Ibn Humam, Fath Al-Qadir, Jilid 5 , Hal 37

⁵ Ahmad Ad-Dardir, Asy-Syarh (Mesir : Al-Baby Al-Halaby, T.Th) Juz Iv, H 76 Lihat Juga Az-Zuhaili, Al-Fiqh Al-Islamy H. 7602

⁶ Ibid. Lihat Pula Imam Nawawy, Tahrir Al-Faz At-Tanbih, (Damaskus : Dar Al-Qalam, T.Th), H 464. Lihat Pula Munzir Qahaf, Manajemen, H. 47

1. Menurut Abu Hanifah; harta wakaf tidak terlepas dari milik orang yang berwakaf (wakif) hanya manfaat dan hasilnya saja yang wajib disedekahkan. Dengan demikian masih ada wewenang wakif menguasai harta tersebut, dalam arti dapat dipusakai bila ia meninggal dan dapat ditarik kembali kapan ia mau. Memang menurut Abu Hanifah akad wakaf bersipat jaiz, sama halnya dengan ariah atau pinjam-meminjam. Akad wakaf baru bersipat lajim pada tiga keadaan; petama, wakaf untuk masjid, kedua wakaf yang ditetapkan hakim dan ketiga wakaf wasiat. Lain halnya dengan pendapat dua sahabat beliau yaitu Abu Yusuf dan Muhammad yang mengatakan bahwa harta wakaf terlepas dari kepemilikan wakif dan ia tidak berhak lagi dengan harta itu, tidak boleh dijual, tidak boleh diwarisi dan tidak boleh ditarik kembali.
2. Menurut Imam Malik/Malikiah; wakaf boleh berupa benda ('ain) dan boleh berupa manfaat saja seperti rumah yang disewa selama setahun umpamanya, lalu manfaatnya diwakafkan selama setahun pula. Jadi malikiah membolehkan wakaf selamanya dan juga sementara waktu yang dikehendaki oleh wakif.
3. Menurut jumhur ulama; bahwa harta wakaf terlepas dari pemilikan wakif. Harta wakaf telah menjadi milik Allah ta'ala oleh sebab itu siapapun tidak berhak menjualnya, menghibahkannya dan tidak boleh pula diwarisi.

Adapun dasar hukum wakaf adalah Al-Quran dan Sunnah.

a. Al-Quran:

لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ

Kamu sekali-kali tidak sampai kepada kebajikan (yang sempurna), sebelum kamu menafkahkan sebahagian harta yang kamu cintai.....

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ

Hai orang-orang yang beriman, nafkahkanlah (Di Jalan Allah) sebagian dari hasil usahamu yang baik-baik.....

مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

Perumpamaan (nafkah yang dikeluarkan oleh) orang-orang yang menafkahkan hartanya di jalan Allah serupa dengan sebutir benih yang menumbuhkan tujuh bulir, pada tiap-tiap bulir seratus biji. Allah melipat gandakan (ganjaran) bagi siapa yang Dia kehendaki. Dan Allah Maha luas (Karunia-nya) lagi Maha mengetahui.

Walaupun dari ayat-ayat di atas tidak disebutkan wakaf secara khusus, namun secara umum ayat-ayat diatas menganjurkan agar umat Islam selalu berinfaq. Wakaf adalah salahsatu cara berinfaq. Terbukti Abu Talhah begitu mendengar ayat 92 Surah Ali Imran diatas langsung mendatangi Rasulullah Saw. untuk mewakafkan kebun kesayangannya bernama "Bairuha".

b. Sunnah

Hadits tentang Wakaf Umar, Wakaf Abu Talha dan Wakaf Utsman.

عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: اصاب عمر ارضا بخير فأتى النبي صلى الله عليه وسلم يستأمره فيها فقال: يا رسول الله إني أصبت ارضا بخير لم أصب مالا قط هو انفس عندي منه، فما تأمرني فقال: إن شئت حبست اصلها اصلها وتصدقت بها، قال فتصدق بها عمر وانه لا يباع اصلها ولا يرث ولا يوهب فتصدق بها في الفقراء وفي القربى وفي الرقاب وفي سبيل الله وابن السبيل والضيف لاجنح على من وليها ان يكل منها بالمعروف او يطعم صديقا غير متمول مالا (متفق عليه)

Dari Ibnu Umar ra. Ia berkata: Umar mendapat tanah dari khaibar, lantas beliau menghadap Rasulullah Saw. untuk mohon petunjuk, Umar pun berkata: Ya Rasulullah, saya mendapat sebidang tanah di Khaibar, saya belum pernah mendapatkan harta yang saya senangi dan lebih berharga dari tanah itu, maka apa yang engkau perintahkan kepadaku? Rasulullah menjawab: jika kamu suka, kamu tahan (pokok) tanah itu, dan kamu sedekahkan hasilnya. Ibnu Umar berkata: maka Umar pun menyedekahkan hasil dan pokok tanah itu tidak dijual, tidak

diwarisi dan tidak di hibahkan, beliau memberikan hasilnya kepada pakir miskin, kerabat dekat, pembebasan budak, sabilillah, ibnu sabil dan tamu. Orang yang mengurusnya boleh memakan hasilnya secara pantas atau memberi makan teman dengan maksud tidak untuk menumpuk harta. (HR. Bukhari dan Muslim)

وعن انس ان ابا طلحة: يا رسول الله ان الله يقول: لن تنال البر حتى تنفقوا مما تحبون - وان احب اموالى التي برءاء, وانما صدقة لله ارجوا برها ونخرها عند الله, فضعتها يا رسول الله حيث اراك الله فقال: بخ بخ, ذلك مال رابح مرتين, وقد سمعت, ارى ان تجعلها في الأقربين, فقال ابو طلحة: افعل يا رسول الله فقسمها في اقاربه وبنى عمه (متفق عليه)

Dari Anas, bahwa Abu Talha berkata: ya Rasulullah, Allah berfirman "kamu sekali-kali tidak akan mencapai kebajikan sampai kamu menginfak sebagian harta yang kamu sayangi". Sungguh harta yang saya sayangi adalah Bairaha. Saya menjadikannya sedekah lillahi Ta'ala. Saya mengharapkan kebaikan darinya dan sebagai simpanan saya di sisi Allah Swt.; maka gunakanlah ya Rasulullah sebagaimana Allah tunjukkan kepadamu. Rasulullah bersabda; wah-wah itu harta yang menguntungkan (Rasulullah menyebutkan itu dua kali). Sungguh aku telah mendengar dan aku telah menunjukkan agar engkau sedekahkan harta itu kepada pamilimu terdekat. Abu Talhah berkata: saya akan laksanakan ya Rasulullah. Lalu Abu Talhah pun membagikan harta itu kepada kerabat dan sepupu-sepupunya.

وعن عثمان ان النبي صلى الله عليه وسلم قدم المدينة وليس بها ماء يستعذب غير بدر رومة, فقال: من يشتري بدر رومة فيجعل فيها دلوه مع دلاء المسلمين بخير له منها في الجنة فاشتريتها من صلب مالي (رواه النساء والترمذي)

Dari Usman, sesungguhnya Nabi Saw. telah datang ke Madina, disana tidak ada air yang baik diminum selain sumur RUMAH, Nabi pun bersabda; barang siapa yang membeli sumur RUMAH dan menjadikan timbanya bersama-sama dengan timba kaum muslimin (menyedekahkan air sumur tersebut kepada kaum muslimin) maka ia akan masuk surga. Usman berkata; maka aku membelinya dengan hartaku sendiri.

C. Wakaf abadi dan batasan waktu dalam wakaf

Jumhur ulama berpendapat bahwa wakaf berlangsung terus sepanjang masa, dan bersipat abadi. Tidak sah wakaf jika tidak ditemukan batas waktunya, umpamanya mewakafkan rumah selama setahun, sementara Imam Malik tidak mensyaratkan abadi untuk berwakaf, maka seseorang boleh berwakaf dalam jangka waktu tertentu sesuai dengan kehendaknya (wakif). Wakif boleh saja berwakaf untuk selama-lamanya, sebagaimana ia boleh juga berwakaf dalam jangka waktu tertentu.

Ulama yang berpendapat bahwa wakaf harus berlaku abadi sepanjang masa memberi argumentasi mereka sebagai berikut:

1. Pemahaman yang diambil dari hadits Umar Bin Khattab yang merupakan dasar dan asal muasal dalam masalah wakaf, yakni ucapan Rasulullah Saw. *حيث آصلها* "kamu tahan asalnya" dan *لايباع أصلها ولايورث ولا يوهب*. Ungkapan Rasul ini menunjukkan kekal/abadinya wakaf kalau harta wakaf boleh kembali lagi pada wakif, tentu tidak dikatakan dengan perkataan *habs* yang berarti menahan. Demikian pula dengan adanya larangan menjual, mewariskan dan menghibahkannya jelas memberi pengertian kalau wakaf terus-menerus, sebab kalau wakaf berlaku untuk beberapa waktu saja, tentu nantinya boleh dijual diwariskan maupun di hibahkan.
2. Semua praktik wakaf yang berlaku dimasa rasul dan sahabat menunjukkan keabadian wakaf dan berlaku selama-lamanya.
3. Akad wakaf adalah lazim tidak dapat diwakafkan atau ditarik kembali. Dengan adanya pernyataan wakaf maka berlakulah hukum wakaf, yakni gugurlah hak milik atas harta tersebut. Sama halnya dengan memerdekakan budak, karena tidak sah memerdekakan budak hanya untuk jangka waktu tertentu.

Sementara Imam Malik dan para pengikutnya yang membolehkan wakaf untuk jangka waktu tertentu memberi argumentasi sebagai berikut: wakaf tidak memutuskan hak wakif dari kepemilikan harta yang diwakafkan, yang terputus hanyalah hak tasharruf (Tamliki). Ungkapan rasul kepada Umar *حيث آصلها وتصدق بها* memberi syarat bahwa yang disedekahkan hasilnya, bendanya tetap milik wakif. Kalau benda yang di wakafkan keluar dari milik wakif tentu Nabi tidak perlu melarang Umar menjual, mewariskan atau menghibahkannya. Memang dalam hadits ini ada sipat wakaf

berkekalan atau abadi, hal ini berarti kalau wakaf yang tidak abadi tidak dibolehkan.

Juga kata-kata Rasul *لن يثبت* menunjukkan bahwa seseorang yang berwakaf boleh memilih, apakah ia mewakafkan hartanya sepanjang masa atau hanya beberapawaktu saja.

D. Wakaf ahli dalam konsep fiqih tradisional

Bila ditinjau dari segi peruntukan atau pun kepada siapa suatu wakaf ditujukan maka wakaf ada dua macam, yaitu: wakaf khairi dan wakaf zurri/ahli.

Wakaf Khairi ialah wakaf untuk kepentingan umum, baik untuk kepentingan agama atau masyarakat. Seperti wakaf untuk kepentingan pembangunan masjid, madrasah, rumah sakit, panti asuhan anak yatim, untuk pakir miskin, sabilillah, ibnu sabil, para tamu dan lain-lain. seperti halnya wakaf Umar bin al-Khattab, dari hadits terdahulu juga wakaf Usman bin Affan dan sahabat-sahabat rasul lainnya.

Wakaf Zurri atau wakaf Ahli yaitu wakaf yang di tujukan atau diperuntukkan kepada orang-orang tertentu, seorang atau lebih, keluarga siwakif atau bukan. Namun karena wakaf jenis ini umumnya diberikan kepada keluarga wakif maka disebut dengan wakaf ahli (keluarga) atau wakaf zurri (keturunan).

Dalam kesempatan ini penulis selanjutnya hanya akan membicarakan wakaf ahli saja. Sebagai contoh wakaf ahli adalah bila seseorang mewakafkan kebunnya kepada anaknya saja atau ponakanya atau sepupunya sebagaimana halnya wakaf Abu Talhah pada hadits diatas. Wakaf jenis ini kadang juga disebut wakaf 'ala al-aulad, yaitu wakaf yang diperuntukkan bagi kepentingan dan jaminan sosial dalam lingkungan keluarga (famili) atau kerabat sendiri.

Wakaf seperti ini bertujuan untuk membela nasib keluarga. Dalam konsep hukum Islam, seseorang yang punya harta dan berkehendak mewakafkan sebagian hartanya, sebaiknya lebih dulu melihat sanak famili. Bila ada diantara mereka yang ingin membutuhkan pertolongan, maka wakaf lebih afdal (lebih baik) diberikan kepada orang yang lebih memerlukan itu.

Abu Talhah, seorang sahabat Rasul yang hendak mewakafkan sebagian hartanya, dinasihatkan rasul agar berwakaf kepada kerabatnya yang membutuhkan. Lalu Abu Talhah membagi-bagikan

wakaf untuk kerabat dan anak-anak pamannya. Perbuatan Abu Talhah ini telah diikuti oleh para sahabat lainnya seperti Abu Baker, Usman, Ali Muaz, Sa'ad bin Wagas, Amru, Aisyah, Fatimah dan lain-lain, dimana mereka telah mewakafkan harta mereka kepada keturunan dan kerabat mereka.

Munzir Qahaf menjelaskan dalam kitabnya bahwa kebanyakan dari sahabat Rasulullah mewakafkan hartanya untuk keturunan dan keluarganya. Bahkan Syafiah istri rasul Saw. mewakafkan hartanya kepada saudaranya yang beragama yahudi.⁷

Contoh lain untuk wakaf ahli ialah wakaf seorang ayah yang khawatir kalau ia meninggal, anak-anaknya yang masih kecil akan terlantar tanpa ada orang yang ia percaya untuk mengurus harta peninggalannya, bahkan hartanya akan segera punah atau dijual oleh anaknya yang telah dewasa. Untuk mengantisipasi hal tersebut ayah mewakafkan sebagian kebun dan rumah miliknya untuk anak-anaknya sendiri. Dengan demikian ia jadi yakin kehidupan dan pendidikan anak-anaknya bisa terjamin sepeninggalnya kelak.

Disatu sisi, wakaf ahli sangat cocok menolong keluarga yang susah atau cacat. Siwakif akan mendapat dua kebaikan, yaitu kebaikan dari amal ibadah wakafnya, atau kebaikan dari siraturrahmi terhadap keluarga yang di berikan harta wakaf, sementara keluarga yang susah, apalagi cacat dapat terjamin kehidupannya karena ditopang dengan hasil dari wakaf yang diperuntukkan padanya.

Namun pada sisi lain, wakaf ahli ini sering menimbulkan masalah, seperti: bagaimana kalau anak-cucu yang ditunjuk sudah tidak ada lagi, siapa yang berhak mengambil manfaat harta wakaf itu? Atau sebaliknya, bagaimana kalau anak-cucu wakif yang menjadi tujuan wakaf tersebut berkembang sedemikian rupa sehingga menyulitkan dalam membagi manfaat harta wakaf tersebut?

Untuk mengantisipasi kepunahan keluarga penerima wakaf, supaya harta wakaf nanti dapat tetap dimanfaatkan dengan baik, maka dalam ikrar wakaf ahli ini sebaiknya disebutkan bahwa wakaf ini untuk anak cucu (keluarga penerima wakaf) tidak ada lagi, maka wakaf bisa langsung diberikan kepada pakir miskin. Namun dalam keadaan anak cucu berkembang baik sedemikian rupa, akan dapat menyulitkan dalam pembagian hasil atau manfaat harta wakaf tersebut secara adil dan merata.

⁷ Munzir Qahaf, *Al-Waqf Al-Islami* (Jakarta: Khalifa 2005) Terj. Muhyiddin Mas Rida, H. 79-80

Kalau kita mau mencontoh Negara Mesir misalnya, dalam undang-undang wakaf di Mesir tahun 1946, sudah ada ketentuan bolehnya wakaf abadi dan sementara waktu untuk wakaf khiri. Apabila bukan wakaf khairi, yaitu wakaf untuk keluarga, maka tidak dibolehkan wakaf abadi. Wakaf ahli hanya boleh untuk dua keturunan saja dan boleh menentukan waktunya paling lama 60 tahun.⁸

Namun dengan berlalunya masa, dan banyaknya perobahan yang terjadi dalam masyarakat yang terus berkembang, dinegara Mesir sendiri diadakan peninjauan ulang terhadap bentuk wakaf ahli ini. Melalui perundang-undangan yang di keluarkan Menteri Perwakapan Mesir, bentuk wakaf ahli ini kemudian dihapus sebagaimana tertuang dalam undang-undang Mesir nomor 180 tahun 1952.⁹

Sebenarnya penghapusan wakaf ahli ini telah didahului oleh perdebatan sengit di parlemen Mesir. Alasan penghapusan ini dikarenakan sering terjadi penyalahgunaan terhadap wakaf ini, seperti:

1. Wakaf ahli digunakan sebagai alat untuk menghindari pembagian warisan kepada ahli waris yang berhak manakala siwakif nantinya meninggal dunia.
2. Wakaf ahli dijadikan alat untuk mengelakkan tuntutan kreditor terhadap hutang-hutang yang dilakukan siwakif sebelum ia mewakafkan hartanya.

Karena penyalahgunaan ini lantas beberapa Negara Islam lainnya seperti Turki, Maroko dan Aljazair,¹⁰ menghapuskan wakaf ahli sebab praktik-praktik ini jelas tidak lagi sesuai dengan ajaran Islam.

Memang demikian kenyataannya yang terjadi dewasa ini, wakaf dijadikan sarana untuk menghalang-halangi sebagian ahli waris untuk memperoleh haknya, atau untuk mengelakkan kewajiban atau tuntutan kreditor dalam membayar hutang-hutang. Hal itu bukan berarti system wakaf khususnya wakaf keluarga yang disalahkan lantas harus dihapuskan. Menurut penulis kesalahan justru pada pelakunya. Mereka tidak lagi mengindahkan ajaran Islam yang benar, serta tidak memiliki cukup pemahaman akan

⁸ Hasbi Ar, Wakaf (Medan: Lembaga Ilmiah IAIN -Sum 1982) H. 29

⁹ Muhammad Ubaid Al-Kabisi, Ahkam Al-Waqf Fi Asy-Asyariah Al-Islamiyah (Baghdad : Al-Irsyad, 1977), H. 35 : Lihat Pula Wahbab, Alfiqh Al-Islami H, 7607.

¹⁰ Depag, Fikih Wakaf (Jakarta : Direktorat Pemberdayaan Wakaf. Dirjen Bimas Islam Depag 2006), H. 16

hikmah dari adanya sebuah peraturan, bahkan mereka adalah orang-orang yang tidak takut dosa sama sekali. Sebenarnya penyimpangan-penyimpangan ini sudah lama ada. Makanya imam syaukani berkata: "barang siapa mewakapkan barang yang dapat membahayakan (merugikan) ahli waris, wakafnya batal.

Apa yang di jelaskan jabir bin Abdullah berikut dapat dijadikan acuan yang sangat berharga bagi pelaksanaan wakaf dikalangan sahabat, jabir menjelaskan; "tidak ada seorangpun diantara sahabat rasul yang mampu, kecuali mereka mampu mewakafkan hartanya", mereka telah mengamalkan wakaf. Apa yang mereka lakukan semata-mata mencari Ridho Allah, mereka adalah generasi yang sangat jauh dari perbuatan dosa, mereka senantiasa menjauhi perbuatan-perbuatan yang menyimpang dari tujuan syari'at. Mereka mengamalkan wakaf untuk umum sebagaimana juga untuk keluarga.

Sejak semula wakaf dijadikan sarana untuk mencari ridho Allah dengan memakan sebagian harta untuk disedekahkan manfaat maupun hasilnya guna kepentingan kesejahteraan umat, umum maupun khusus. Untuk itu tidaklah pantas kalau wakaf kemudian digunakan untuk menghilangkan hak-hak orang tertentu. Jadi bukan wakafnya yang harus dihapus, tetapi harus ada peraturan yang dapat melestarikan wakaf tanpa merugikan siapapun.

Peraturan-peraturan yang digunakan yang berupa rukun dan syarat dalam wakaf ahli ini hampir semuanya sama dengan rukun dan syarat dalam wakaf khairi, Cuma dalam hal shigat, menurut kalangan malikiah, syafi'iyah dan sebagian hanabilah mensyaratkan dalam wakaf ahli harus ada ijab dan qabul. Sementara untuk wakaf khairi para ulama sepakat untuk mencukupkan ijab saja. *Wallahu a'lam.*

PENGELOLAAN ZAKAT DI INDONESIA : Analisis Terhadap UU No. 38 Tahun 1999

Dra Sukjati, MA¹

A. Pendahuluan

Zakat² adalah salah satu *public finance* dalam Islam. Zakat merupakan pranata keagamaan dalam bidang ekonomi dan sosial. Namun zakat bukan satu-satunya lembaga ekonomi Islam yang terkait dengan kehidupan sosial. Lembaga ekonomi yang lain di antaranya yaitu; wakaf, infak dan sedekah.

Sebagai lembaga ekonomi sosial maka esensi zakat adalah pengelolaan sejumlah harta yang diambil dari orang yang wajib membayar zakat (*muzakki*) untuk diberikan kepada mereka yang berhak menerimanya (*mustahiq*). Pengelolaan zakat meliputi kegiatan pengumpulan, penyaluran, pendayagunaan, pengawasan dan pertanggung-jawaban harta zakat.

Untuk konteks Indonesia yang mayoritas penduduknya adalah Muslim pengelolaan zakat hingga kini belum memberikan hasil yang optimal. Pengumpulan maupun pemberdayaan dana zakat masih belum mampu memberikan pengaruh terlalu besar bagi terwujudnya kesejahteraan umat Islam. Padahal, pengelolaan zakat telah ditopang oleh sebuah perangkat hukum yaitu UU No 38 tahun

¹ Penulis adalah mahasiswa program doctoral di PPS IAIN SU dan Dosen Fakultas Syari'ah IAIN SU

² Dalam Islam, zakat sama nilainya dengan rukun Islam yang lain, seperti syahadat, shalat, puasa di bulan Ramadhan dan Haji. Mengingkari zakat sama halnya mengingkari shalat dan yang lainnya. Dalam Al-Quran kata zakat disebut lebih 27 kali beriringan dengan kata shalat. Banyak ulama menempatkan zakat sebagai tempat kedua setelah shalat, sekalipun zakat diwajibkan pada tahun kedua Hijriyyah setelah diwajibkannya puasa Ramadhan. S.A. Siddiqi, *Public Finance in Islam* (India: Adam Publisher, 2002), hal. 8.

1999 tentang Pengelolaan Zakat.³ Dengan demikian undang-undang ini masih dipertanyakan isi, efektifitas, dan kekuatan hukumnya sebagai undang-undang untuk mengelola zakat.

Tulisan ini dimaksudkan sebagai pengantar untuk mendiskusikan pengelolaan zakat di Indonesia dengan fokus analisis dilakukan terhadap Undang-undang No. 38 Tahun 1999 ini, yaitu UU tentang Pengelolaan Zakat. Analisis dilakukan dengan melihat kelebihan, kelemahan, tantangan dan peluang.⁴ Di akhir akan ditawarkan upaya pemecahan masalah terhadap kelemahan-kelemahan yang telah diidentifikasi.

B. Pengelolaan Zakat Sebelum UU No. 38 Tahun 1999

Bagian ini melihat sekilas tentang upaya melakukan pengelolaan zakat sebelum lahirnya UU No. 38 tahun 1999 tanpa ingin menganalisisnya lebih jauh. Hal ini dimaksudkan untuk melihat lintasan sejarah zakat dan pengelolaannya di Indonesia dari gambaran umum saja.

Zakat dianggap pernah menjadi sumber dana untuk kepentingan pengembangan agama dan perjuangan bangsa Indonesia. Pada masa penjajahan Belanda, pemerintah kolonial mengeluarkan Bijblad No. 1892 tanggal 4 Agustus 1893 yang memuat kebijaksanaan pemerintahan kolonial Belanda mengenai zakat.

³ Dalam tulisan ini penyebutan UU ini kadang-kadang disebut dengan UU Zakat saja.

⁴ Pendekatan ini hanyalah satu dari beberapa pendekatan yang mungkin dilakukan dalam menganalisis suatu peraturan hukum. Pilihan terdapat pendekatan ini didasarkan pada alasan bahwa dengan pendekatan ini penulis ingin melihat efektifitas UU tentang Pengelolaan Zakat di Indonesia dari sisi kekuatan hukumnya. Pendekatan lain yang mungkin dilakukan terhadap analisis UU ini adalah pendekatan **IRAC**. Pendekatan **IRAC** yaitu satu model pendekatan yang menggunakan **IRAC** dalam mendekati setiap problem hukum yang dihadapi. **I** untuk *Issue* atau persoalan hukum. **R** untuk *Rule* yaitu aturan yang dirujuk dalam menghadapi persoalan hukum dimaksud. **A** untuk *Application* yaitu penerapan hukum atau aturan bagi persoalan hukum dimaksud. **C** untuk *Conclusion* yaitu hasil yang diperoleh dari persoalan hukum dan penerapannya terhadap hukum yang ada. Peter Jan Honigsberg, *Legal Research, Writing and Analysis* (Washington: the BarBri Group, 2002), h. 113. Dengan pendekatan ini maka UU no. 38 tahun 1999 dapat dianalisis setiap pasalnya dengan melihat sumber pengambilan hukumnya sebagai *Rule*-nya. Sebenarnya dengan pendekatan ini juga dapat dilihat analisis kelemahan dan kelebihan, tantangan dan peluang ketika melihat *Application* dan *Conclusion*-nya.

Peraturan ini menurut Belanda dimaksudkan untuk mencegah terjadinya penyelewengan keuangan zakat oleh para penghulu atau naib yang bekerja untuk melaksanakan kekuasaan pemerintah Belanda, yang tidak diberi gaji oleh mereka. Namun sebenarnya, menurut Daud Ali, peraturan ini merupakan upaya untuk melemahkan dana kekuatan rakyat yang bersumber dari zakat. Dengan peraturan ini, Belanda melarang semua pegawai pemerintah dan priyayi pribumi ikut serta membantu pelaksanaan zakat, dan diatur dalam Bijblad Nomor 6200 tanggal 28 Februari 1905. Tahun pengeluaran Bijblad ini hampir bersamaan dengan dinyatakannya berakhirnya Perang Aceh (1904) yang telah berlangsung puluhan tahun. Hal ini berarti Belanda belum memiliki kekuatan melarang pengumpulan zakat oleh tokoh masyarakat sebelum menaklukkan kekuasaan suatu daerah di Indonesia pada waktu itu.⁵

Terlepas dari apapun politik kolonial Belanda, jelas tampak bahwa upaya pengelolaan zakat oleh pemerintah telah dilakukan di Indonesia sejak zaman penjajahan Belanda. Wacana untuk membuat peraturan tentang pengelolaan zakat terus berkembang. Pada tahun 1950 antara lain, Yusuf Wibisono, Menteri Keuangan RI mengemukakan gagasannya untuk memasukkan zakat sebagai salah satu komponen sistem ekonomi keuangan Indonesia. Beberapa anggota dari kalangan DPRS ketika itu juga menghendaki agar zakat ini diatur dengan peraturan perundang-undangan dan diurus langsung oleh pemerintah atau Negara.⁶

Pada tahun 1951 lahir Surat Edaran Kementerian Agama Republik Indonesia Nomor A/VII/17367 tanggal 8 Desember 1951. Tahun 1967, kemudian telah dibuat Rancangan Undang-undang Zakat namun belum sampai diundangkan. Selanjutnya Peraturan Menteri Agama R.I. Nomor 4 Tahun 1968 jo Instruksi Menteri Agama RI No. 16 Tahun 1968. Tahun 1989 keluar pula Instruksi Menteri Agama RI No. 16 tahun 1989 tertanggal 12 Desember 1989. Keputusan Bersama Menteri Dalam Negeri RI dan Menteri Agama RI No. 29 tahun 1991/47 Tahun 1991, tanggal 19 Maret 1991. Instruksi Menteri Agama R.I. No. 5 tahun 1991 tanggal 18 Oktober 1991. Instruksi Dalam Negeri No. 27 tahun 1998.⁷

⁵ Mohammad Daud Ali dan Habibah Daud, *Lembaga-lembaga Islam di Indonesia* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1995), hal. 250-1.

⁶ Mohammad Daud Ali, *Lembaga-lembaga Islam*, hal. 253.

⁷ Terimakasih kepada Suparman Usman atas informasi tentang beberapa undang-undang ini dalam *Hukum Islam: Asas-asas dan Pengantar Studi Hukum*

Dengan berlakunya Undang-undang RI No. 38 tahun 1999, kedudukan perundang-undangan sebelumnya masih tetap berlaku sepanjang tidak bertentangan dan/ atau belum diganti dengan peraturan yang baru berdasarkan undang-undang ini (pasal 24 UURI No. 38 tahun 1999).

C. UU No. 38 Tahun 1999

Undang-undang Republik Indonesia No. 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat dikeluarkan pada tanggal 23 September 1999 pada Lembaran Negara RI tahun 1999 Nomor 164; Tambahan lembaran Negara Nomor 3885. Untuk melaksanakan undang-undang tersebut dikeluarkan pula Keputusan Menteri Agama Republik Indonesia No. 581 tahun 1999 yang berisi aturan pelaksanaan UU No. 38 tahun 1999 tentang pengelolaan Zakat.

Undang-undang No. 38 tahun 1999 ini terdiri dari 10 bab dan 25 pasal.⁸ UU ini disahkan oleh Bacharuddin Yusuf Habibie dan Muladi, Presiden RI dan Menteri Negara Sekretaris Negara ketika itu.

1. Pengertian, Asas dan Tujuan Pengelolaan

Mengenai pengertian pengelolaan (pasal 1 ayat 1), UU Zakat telah memberikan definisi yang secara umum tentang pengelolaan telah memadai. Pengelolaan zakat adalah kegiatan perencanaan, pengorganisasian, pelaksanaan, dan pengawasan terhadap pengumpulan dan pendistribusian serta pendayagunaan zakat. Pengelolaan zakat di sini dimaksudkan sebagai pengelolaan yang profesional dan bertanggung-jawab dimana zakat menjadi sumber dana yang dapat dimanfaatkan bagi kesejahteraan masyarakat terutama untuk mengentaskan kemiskinan dan menghilangkan kesenjangan sosial di tengah masyarakat.

Mengenai pengertian zakat yang terdapat dalam UU Zakat

Islam dalam Tata Hukum Indonesia (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001), hal. 163-4.

⁸ Bab I tentang Ketentuan Umum (pasal 1, 2 dan 3). Bab II tentang Asas dan Tujuan (pasal 4 dan 5). Bab III tentang Organisasi Pengelolaan Zakat (pasal 6, 7, 8, 9, dan 10). Bab IV tentang Pengumpulan Zakat (pasal 11, 12, 13, 14, dan 15). Bab V tentang Pendayagunaan Zakat (pasal 16 dan 17). Bab VI tentang Pengawasan (pasal 18, 19, dan 20). Bab VII tentang Sanksi (pasal 21). Bab VIII tentang Ketentuan Lain-lain (pasal 22, 23). Bab IX tentang Ketentuan Peralihan. Bab X tentang Ketentuan Penutup (pasal 25). Lebih lengkap tentang Undang-undang tersebut, terlampir.

(pasal 1 ayat 2) juga tidak jauh berbeda dengan pengertian zakat yang dikemukakan oleh beberapa ulama dalam pengertian terminologinya. Zakat adalah sejumlah harta yang diwajibkan oleh Allah SWT. yang diambil dari harta orang tertentu, untuk diserahkan kepada yang berhak menerimanya, dengan syarat tertentu.⁹ Dalam pengertian ini terangkum pengertian bagi zakat mal dan zakat fitrah.

Azas pengelolaan harta zakat yang disebutkan dalam UU adalah berdasarkan asas iman dan takwa (pasal 4). Terlaksananya zakat dengan baik bila dilakukan sesuai dengan petunjuk agama. Maka azas ini menuntut penanganan dan pengelolaan harta zakat oleh orang yang profesional dan dapat dipercaya (amanah). Untuk mengelola zakat sebagai amanah agama maka dalam UU ini terdapat unsur pertimbangan dan pengawasan, dan sanksi hukum bagi pengelola.

Tujuan pengelolaan zakat adalah meningkatnya kesadaran masyarakat dalam penunaian dan dalam pelayanan ibadah zakat, meningkatnya fungsi dan peranan pranata keagamaan dalam upaya mewujudkan kesejahteraan masyarakat dan keadilan sosial, serta meningkatnya hasil guna dan daya guna zakat. Tujuan ini sesuai dengan hikmah zakat yang tidak hanya bertujuan menunaikan kewajiban agama individu umat Islam (untuk membersihkan dan mensucikan diri) tetapi juga untuk kepentingan tujuan sosial dan kesejahteraan umat (pasal 5).

2. Organisasi Pengelolaan Zakat

Berdasarkan pasal 6, 7, 8, 9 dan 10 UU Zakat ini, maka organisasi pengelolaan zakat dilakukan oleh dua lembaga organisasi Amil Zakat yaitu Badan Amil Zakat (BAZ) dan Lembaga Amil Zakat (LAZ).

Pengelolaan zakat itu sendiri sejalan dengan sumber dan perintah al-Qur'an at-Taubah ayat 60 dan ayat 103. Muhammad Rasyd Rida menjelaskan apa yang dimaksud dengan amil zakat dalam surat al-Taubah ayat 60 yaitu mereka yang ditugaskan oleh Imam atau pemerintah atau yang mewakilinya untuk mengumpulkan zakat, menyimpan dan menjaganya, termasuk para staf administrasinya. Mereka semua harus terdiri dari orang-orang Muslim.¹⁰

⁹ Lihat misalnya pengertian yang dikemukakan oleh Y-suf Qar'awi, *Fiqh al-Zakat* (Beirut: Muassasat ar-Risalah, 1973), hal. 14. Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu* (Beirut: Dar al-Fikri, t.t.) Juz 2, hal 729-30.

¹⁰ Muhammad Rasyd Rida, *Tafsir al-Manar* (Mesir: al-Manar, 1368), jilid 10, hal. 513.

Dalam Al-Quran perintah untuk mengumpulkan dan mengelola zakat oleh pihak yang berwenang juga dijelaskan dalam At-Taubah: 103 yaitu;

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ
وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

Dari ayat ini difahami bahwa pengelolaan zakat memerlukan orang-orang yang mengurus, mengatur dan menangani secara khusus untuk mengambil zakat dari mereka yang telah wajib menunaikan zakat.

3. Pengumpulan Zakat

a. Harta yang dikelola

Berdasarkan Undang-undang ini harta yang dikelola oleh Amil Zakat adalah berupa harta zakat dan zakat fitrah (pasal 11 ayat 1). Namun dalam Keputusan Menteri Agama no. 581 tahun 1999 tentang pelaksanaan UU no. 38 tahun 1999, Amil zakat mengelola (1) zakat mal (2) zakat fitrah (3) infak (4) sadaqah (5) hibah (6) wasiat (7) waris (8) kafarat.¹¹

Pengelolaan Zakat Sedekah, dan infak dalam satu organisasi pengelolaan merupakan upaya tindakan yang efisien. Sekalipun sifat dan hukum dari jenis zakat sedekah dan infak berbeda namun sifat dan fungsi harta dari ketiga itu adalah sama yaitu untuk ibadah dan kepentingan sosial umat.

b. Cara pengumpulan

Dalam pasal 12, 13, 14 diatur cara pengumpulan zakat. Cara ini merupakan teknis dari pelaksanaan pengumpulan zakat. Ada dua langkah penting dalam teknis pengumpulan. Pertama muzakki menghantarkan sendiri harta zakatnya kepada Amil zakat; kedua amil zakat mengambil dari muzakki bila diberitahukan oleh muzakki kepada mereka untuk mengambilnya. Dalam hal ini berarti bila muzakki tidak memberitahukan untuk mengambil zakatnya maka Amil zakat tidak memiliki wewenang untuk mengambilnya, apalagi dalam hal ini sifat UU tidak memaksa muzakki untuk membayar zakat dan tidak memaksa muzakki untuk membayar ke Amil zakat.

¹¹ Lihat Pasal 27 Keputusan Menteri Agama No. 581 tahun 1999.

4. Harta yang Wajib Dizakati

Harta yang wajib dizakati pada pasal 11 ayat 2 disebutkan sebagai berikut; (1) emas, perak dan uang (2) perdagangan dan perusahaan (3) hasil pertanian, perkebunan dan perikanan (4) hasil pertambangan (5) hasil peternakan (6) hasil pendapatan dan jasa (7) rikaz. Dalam UU ini tampaknya mengenai harta kekayaan atau harta benda yang wajib dizakati cukup luas ruang lingkupnya.

Mengenai nisab zakat mal (pasal 11 ayat 2) nisab, kadar dan waktunya, ditetapkan berdasarkan hukum agama. Pasal ini mengembalikan nisab, kadar dan waktu berdasarkan agama. Hal ini jelas setiap harta zakat memiliki nisab, kadar dan waktu yang berbeda-beda. Nisab zakat hasil pertanian misalnya berbeda dengan nisab emas dan perak. Namun hendaknya UU ini atau paling tidak dalam penjelasannya menjelaskan secara jelas setiap nisab, kadar dan waktu dari masing-masing harta zakat, sehingga terdapat keseragaman bagi zakat Indonesia. Dalam hal ini UU tidak mengatur dan memperhatikan perbedaan yang ada.

5. Pendayagunaan Zakat

Berdasarkan pasal 16, 17 juga dikatakan bahwa hasil pengumpulan zakat didayagunakan untuk mustahiq, sesuai dengan ketentuan agama. Pada penjelasan pasal 16 disebutkan bahwa mustahiq yang dimaksud adalah delapan asnaf yang mencakup fakir, miskin, amil, mu'allaf, riqab, gharim, sabilillah, dan ibnu sabil, yang dalam aplikasinya meliputi orang-orang yang paling tidak berdaya secara ekonomi, seperti anak yatim, orang jompo, penyandang cacat, orang yang menuntut ilmu, pondok pesantren, anak terlantar, orang yang terlilit hutang, pengungsi yang terlantar dan korban bencana alam. Dalam hal ini UU zakat telah memenuhi mustahiq yang ditawarkan At-Taubah ayat 60 yang juga meliputi $ain \pm f$ yang delapan.

6. Pengawasan Zakat

Pengawasan pengelolaan Zakat diatur dalam pasal 18, 19, 20. Pengawasan zakat dalam hal ini dimaksudkan agar organisasi pengelolaan zakat dapat berlaku dengan baik dan lancar. Sekalipun asas pengelolaan berdasarkan iman dan takwa, pengawasan merupakan bagian dari *amar ma'ruf nahi munkar* sehingga pengelolaan terhindar dari tindakan penyelewengan dan kelalaian.

Pengawasan ini juga menghendaki bahwa pengelola zakat

harus jujur dan bertanggung jawab terhadap harta zakat yang ada di tangannya dan bertanggung jawab mengganti kerusakan yang terjadi akibat kecerobohan dan kurang perhatiannya. Para pengelola zakat harus mempunyai etika keislaman secara umum, seperti penyantun dan ramah kepada para wajib zakat dan selalu mendo'akan mereka begitu juga terhadap para mustahik, dapat menjelaskan permasalahan zakat dan urgensinya dalam masyarakat Islam, menyalurkan zakat sesegera mungkin.

7. Sanksi

Berdasarkan pasal 21 sanksi ditetapkan bagi pengelola zakat yang lalai atau tidak benar dalam mencatat harta zakat. Dari sini dapat dilihat bahwa sanksi bagi pengelola zakat adalah didasarkan pada keadaan adanya kekuatan UU dalam pelaksanaan pengelolaan zakat. Sanksi bagi pengelola sendiri tidak disebutkan dalam Al-Quran maupun hadis secara jelas, namun bagi pelaku pelanggaran, Islam tetap menghendaki adanya sanksi yang dalam hal ini dimasukkan pada kategori *ta'zir*.

Dalam pasal ini disebutkan bahwa bagi pengelola yang lalai tidak mencatat atau mencatat dengan tidak benar harta zakat, infaq, sedekah, hibah, wasiat, waris diancam dengan hukuman kurungan selama-lamanya tiga bulan dan / atau denda sebanyak-banyaknya 30 juta rupiah. Hukuman yang diancamkan bagi pengelola di sini bersifat perdata dan pidana, baik kategori pelanggaran maupun kejahatan yang dikenai sanksi sesuai dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku (pasal 21 ayat 2 dan 3)

8. Campur Tangan Pemerintah kepada Amil Zakat

UU Zakat ini sendiri berarti merupakan campur tangan pemerintah kepada organisasi Amil zakat yang telah dipercayakan dan sekaligus sebagai perpanjangan tangan pemerintah. Campur tangan pemerintah ini bagi Qar'awi merupakan keistimewaan yang baik. Ada beberapa hal yang dikemukakan; 1) sebagai jaminan terlaksananya syari'at zakat karena biasanya selalu ada saja orang-orang yang menghindar bila tidak diawasi penguasa 2) Ada unsur pemerataan karena keterlibatan dan pengawasan distribusi harta zakat oleh pemerintah maka diharapkan tidak ada mustahiq yang menerima dua kali dan diharapkan juga semua mustahiq menerima tanpa ada yang tertinggal 3) Menjaga perasaan mustahiq karena tidak bertemu langsung dengan orang yang memberi

sehingga ia tidak merasa meminta-minta 4) pelaksanaan zakat menjadi lebih tertib dan mencapai sektor yang lebih luas tidak hanya individu-individu.¹²

Namun dalam UU ini disebutkan lebih khusus lagi bahwa campir tangan pemerintah adalah wajib terutama dalam hal membantu biaya operasional badan amil zakat (pasal 23).

D. Analisis Pengelolaan Zakat dan UU No. 38 tahun 1999

1. Analisis Kelebihan dan Kelemahan

Kelebihan:

- a. Sebagai Hukum Positif yang semestinya memberi manfaat, keadilan dan kepastian hukum

Keberadaan UU ini pada satu sisi telah menjadi satu potensi bagi umat Islam dimana pemerintah mengatur kaitan antara zakat yang dibayarkan masyarakat sebagai pelaksanaan kewajiban beragama dibayarkan kepada negara dan merupakan kewajiban kenegaraan bagi setiap warga negara. Walaupun UU ini sendiri tidak memaksa namun di dalamnya disebutkan bahwa zakat telah menjadi kewajiban bagi warga negara Muslim. Kita bisa berharap bahwa UU ini telah menjadi satu potensi awal untuk pengelolaan zakat yang lebih baik lagi.

UU No 38 tahun 1999 telah mengakui bahwa sesungguhnya zakat adalah kewajiban yang harus ditunaikan oleh setiap muslim warga negara Indonesia yang mampu. UU ini memang tidak menyebut hukuman bagi yang melanggar kewajiban zakat, tetapi setidaknya pemerintah telah eksplisit bertanggungjawab memberikan perlindungan, pembinaan, dan pelayanan kepada muzakki, mustahik, dan amil zakat.

- b. Memiliki organisasi pengelolaan sehingga pengumpulan dan pendistribusian menjadi lebih tertib.

Organisasi atau badan amil yang diatur dalam UU ini juga merupakan nilai lebih dari pengelolaan zakat di Indonesia. Dengan organisasi ini zakat di Indonesia diharapkan dapat dimaksimalkan demi kepentingan dan kesejahteraan umat.

¹² Y-suf Qar'awi, *Problema Kemiskinan: Apa Konsep Islam*, terj. Umar Fananiy dari kitab *Musykil al-Faqr Kayfa 'Alajaha al-Islam* (Surabaya: Bina Ilmu, t.t.), h. 144.

- c. Penanganan kepada sektor yang lebih luas lebih dikuasai dan merupakan wewenang pemerintah melalui UU Zakat ini.

Dengan UU ini penanganan mustahiq dapat berjalan dengan adil dimana semua mustahiq memperoleh hak mereka karena pendistribusian yang dilakukan pemerintah yang berwenang dapat dilakukan secara merata. Sehingga tidak terjadi tumpang tindih pendistribusian harta zakat sementara pada sisi lain ada mustahiq yang tidak mendapatkan haknya.

Kelemahan

- a. Nisab zakat

Nisab zakat mal, kadar dan waktunya, ditetapkan berdasarkan hukum agama. Pasal ini mengembalikan nisab, kadar dan waktu berdasarkan agama. (pasal 11 ayat 2). Dalam hal ini masih terdapat kelemahan dimana nisab zakat tidak ditentukan hanya ditetapkan berdasarkan ketentuan agama. Sementara dalam ketentuan agama nisab beberapa zakat itu berbeda-beda.

Sebagai contoh untuk masalah ini adalah nisab zakat emas. Untuk literatur Indonesia misalnya yang mungkin langsung dirujuk masyarakat Indonesia juga menuliskan nisab emas yang berbeda-beda.¹³

- b. Sifat pengumpulan zakat.

Dalam UU disebutkan kalau tidak diminta muzakki, maka zakat tidak diambil atau dikumpulkan, zakat yang dikelola adalah zakat yang diserahkan kepada badan amil zakat (pasal 12 ayat 1). Sifat pengumpulan zakat yang tidak memaksa ini juga merupakan satu kelemahan bagi pengelolaan zakat di Indonesia.

- c. Mekanisme Pendistribusian/ setoran zakat

Dalam UU tidak diatur tentang pendistribusian zakat dalam kaitannya dengan sistem setoran zakat secara hirarki. Hal ini merupakan satu lagi kelemahan UU. Mekanisme pendistribusian

¹³ Nisab zakat emas oleh Hafiz Dasuki, *Ensiklopedi Hukum Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1997), hal. 1991. disebutkan nisab emas 90 gram. Dalam Sulaiman Rasyid, *Fiqh Islam* (Jakarta: 1954), hal. 198-9, nisab emas 93 gram dan nisab perak 624 gram. Dalam *Tuntutan Praktis tentang Zakat, Infak dan Shadaqah*, yang diterbitkan oleh MUI Pusat (Jakarta: 1989), hal. 13, 20. disebutkan nisab emas 93,60 gram dan nisab perak 624 gram. Y-suf Qar'awi, *Fiqh al-Zakat*, berpendapat zakat emas 85 gram dan zakat perak 595 gram.

yang jelas sebaiknya dimasukkan atau juga masuk pada penjelasan UU tersebut.

d. Sanksi.

Sanksi hendaknya tidak hanya diberikan kepada pengelola saja tetapi juga kepada umat Islam atau muzakki yang mampu membayar zakat tetapi tidak mau atau menghindar membayar zakat. Bagi umat Islam sendiri, UU Zakat ini tidak mengikat mereka dan memaksa mereka untuk membayar zakat. Pada kata *من اموالهم خذ* dalam ayat ini jelas memerintahkan mengambil dari mereka yang harus membayar zakat. Hal ini berarti dengan tidak memberikan sanksi yang ditujukan kepada muzakki, UU ini tidak memiliki kekuatan memaksa bagi kaum Muslim Indonesia untuk membayar zakat. Dengan kata lain membayar zakat boleh dilakukan masing-masing muzakki, bahkan dapat disimpulkan membayar zakat merupakan urusan pribadi atau individu dalam hal agamanya. Bagi mereka yang ingin membayar zakat atau tidak ingin membayar zakat diserahkan kepada individu umat Islam. Bila demikian halnya, bagi penulis, UU Zakat ini bersifat sekuler dan terkesan tidak sungguh-sungguh ingin melakukan pengelolaan. Pengelolaan dimaksudkan hanya kepada harta yang terkumpul kepada pengelola, tidak pada harta zakat yang tidak disampaikan kepada pengelola.

Ada kesan kontradiktif dalam UU ini dalam pasal 2 disebutkan bahwa zakat adalah kewajiban setiap warga negara Islam dan lembaga orang Islam yang mampu untuk membayar zakat. Namun tidak ada sanksi bagi orang yang tidak membayarnya. Dalam pasal 3 posisi Muzakki dan dan amil zakat adalah sama di hadapan pemerintah namun hanya amil saja yang diberi sanksi terhadap pelanggaran tugasnya. Padahal Al-Quran dengan tegas menyuruh mengambil harta dari orang-orang kaya untuk membersihkan dan menyucikan hartanya.

2. Analisis Tantangan dan Peluang

Analisis tantangan dan peluang sebenarnya lebih mengacu kepada analisis penerapan (*law enforcement*) hukum UU Zakat ini.

Tantangan

a. Hambatan politis

Masih ada tantangan dimensi politik dari kalangan yang

mengatakan bahwa Indonesia bukan negara Islam sehingga tidak perlu adanya pemaksaan bagi umat Islam Indonesia yang mampu membayar zakat untuk membayarkan zakat dengan pengaturan dari pemerintah. Pada sisi lain juga ada anggapan masyarakat bahwa zakat adalah ibadah yang dikerjakan berdasarkan keyakinan agama bukan karena paksaan dari negaranya.

b. Benturan Zakat dan Pajak

Ada benturan antara zakat dan pajak. Hal ini disebabkan perbedaan pendapat maupun alasan politik tentang seberapa jauh zakat berhak masuk dalam wilayah fiskal kenegaraan. Pemberlakuan zakat penghasilan sebagai pengurang penghasilan kena pajak jelas akan berpengaruh langsung terhadap penerimaan pemerintah dari sektor pajak. Semakin banyak umat Islam yang membayar zakat akan mengakibatkan semakin banyaknya pengurang penghasilan kena pajak. Sehingga apabila penghasilan kena pajak menjadi kecil dengan sendirinya pajak penghasilan yang diterima negara juga mengecil. Padahal pada saat ini pemerintah justru sedang berupaya memaksimalkan penerimaannya dari sektor pajak.

Dan inilah agaknya, yang menyebabkan pemerintah gamang dan ragu-ragu dalam pengelolaan zakat. Karena khawatir target penerimaan dari sektor pajak, termasuk pajak penghasilan, akan terganggu, sehingga dikhawatirkan berakibat semakin tersendatnya pemulihan ekonomi nasional.

Kenyataan ini berbalik 180 derajat dengan UU Pajak yang langsung mewajibkan warga membayar pajak. Penarikan pajak diluar zakat selanjutnya terus berlangsung meski dengan alasan yang berbeda-beda. Seiring berjalannya waktu, hubungan zakat dan pajak menjadi terbalik. Dimulai dengan kemunduran kaum muslimin, penjajahan Eropa, dan hegemoni peradaban barat sehingga hukum-hukum syar'i ditinggalkan, dan sebaliknya hukum-hukum barat buatan manusia diutamakan. Kewajiban zakat disubordinasikan dan diganti dengan kewajiban pajak.

c. Sikap Kurang Percaya

Selain itu, meski telah ada kesadaran untuk menunaikan zakat mereka membayarkannya bukan di lembaga pengelola zakat yang telah ditunjuk. Mereka lebih senang membayarkan zakatnya secara langsung kepada para mustahik. Meski ini tetap sah, tetapi sasaran mustahik yang diharapkan dapat diberdayakan melalui dana zakat

bisa saja salah. Karena tak jarang mereka mengukur kualifikasi mustahik secara subjektif.

Masyarakat masih enggan membayar zakat kepada pemerintah dalam hal ini melalui BAZ atau LAZ, karena khawatir dananya dikorupsi. Masih banyak dana zakat yang diberikan kepada mereka yang bukan semestinya menerima. Hal-hal ini yang kemudian membuat masyarakat enggan mengeluarkan zakatnya. Walaupun di sisi lain ada faktor bahwa sebagian masyarakat kurang mengetahui tata cara mengeluarkan zakat itu sendiri kepada pemerintah.

Peluang

a. Jumlah penduduk masyarakat Islam yang mayoritas

Jumlah penduduk yang beragama Islam yang besar juga merupakan peluang bagi pengelolaan dan penerapan undang-undang zakat secara sempurna. Keadaan ini juga menjadi alasan bahwa pengelolaan zakat melalui undang-undang ini dapat dilakukan secara profesional dan memaksa umat Islam membayarkan zakat melalui negara.

Potensi umat Islam yang begitu besar tentu akan dimanfaatkan dengan baik untuk membangun kesejahteraan umat. Dengan jumlah kaum Muslim mayoritas di Indonesia jumlah zakat yang berhasil dikumpulkan juga amat besar. Potensi pengumpulan zakat mestinya sebanding dengan potensi yang ada.

b. Kesadaran umat Islam yang semakin meningkat.

Usaha-usaha untuk mewujudkan pengembangan dan pengelolaan zakat secara kelompok semakin tumbuh dan berkembang. Kelompok-kelompok seperti Gerakan Sadar Zakat atau Rumah Zakat misalnya menunjukkan adanya usaha meningkatkan kesadaran umat sekaligus mengelola dan mengembangkan zakat.

c. Potensi ekonomi umat melalui zakat

Zakat diyakini sebagai alat yang sangat efektif mengembangkan potensi umat dan mengentaskan kemiskinan. Zakat merupakan ibadah yang memiliki hubungan langsung dengan ekonomi umat, dana-dana yang terkumpul dapat diusahakan untuk modal usaha, investasi dan lain-lain. Sehingga bagi *mustahiqin* (golongan yang berhak menerima zakat) dapat memanfaatkan untuk modal usaha. Suatu saat ketika usaha tersebut berhasil ia tidak lagi menerima

zakat tetapi mengeluarkan zakat dan sesuai dengan visi zakat merubah mustahik menjadi muzakki.

E. Upaya Penyempurnaan

Setelah melihat kelebihan dan kelemahan, peluang dan tantangan yang ada bagi pelaksanaan UU Zakat ini, maka perlu dilakukan perubahan, revisi terhadap UU No. 38 tahun 1999 ini atau paling tidak dibuat lagi undang-undang baru yang lebih spesifik tentang zakat yang sifatnya menyempurnakan UU ini.

Beberapa masukan sebagai upaya penyempurnaan bagi UU Zakat ke depan yang lebih efektif dan efisien, yang berhasil kerja dan berhasil guna dapat diberikan.

1. Dari sisi Materi (Pembuatan Hukum/ Law Making)

- a. Kewajiban atau kemestian membayar zakat bagi muzakki mestinya masuk menjadi unsur penting dalam undang-undang ini. Kewajiban atau kemestian membayar zakat ini akan mempengaruhi ketegasan berbagai unsur yang ada dalam undang-undang. Dengan kewajiban dan kemestian ini maka undang-undang ini memiliki kekuatan memaksa dan mengikat umat Islam, khususnya dalam pembayaran dan pengelolaan zakat.
- b. Sanksi Bagi Muzakki yang mampu namun enggan Membayar Zakat Sebagai hukum positif UU Zakat hendaknya memiliki kekuatan memaksa kepada muzakki yang enggan membayar zakat. Oleh karena itu perlu dicantumkan dalam UU tersebut sanksi bagi mereka yang mampu tapi enggan dan menghindari membayar zakat. Hal ini terkait erat dengan adanya unsur kewajiban atau kemestian membayar zakat bagi muzakki di dalam undang-undang ini.
- c. Nisab zakat hendaknya dimasukkan secara tegas dalam UU atau paling tidak dalam penjelasan atau aturan lain yang sifatnya lebih memerinci tentang nisab zakat ini. Pembicaraan nisab zakat ini hendaknya dibicarakan terlebih dahulu oleh ulama Indonesia melalui MUI misalnya. Nasib nisab zakat ini tidak begitu urgen ketika kemestian membayar zakat belum mapan. Hal yang utama adalah kemestian membayar zakat bagi muzakki.
- d. Harta yang Wajib Dizakati, tidak hanya terbatas emas dan perak tetapi juga batu berharga dan logam mulia lain seperti intan. Hal ini mungkin akan sulit mengingat ulama dalam hal ini ulama

Indonesia masih banyak berbeda pendapat tentang harta yang dizakati yang tidak disebutkan di luar *nai*. Sebagai contoh masih banyak ulama yang tidak sepakat terhadap zakat profesi.

- e. Mekanisme Pengumpulan, Setoran dan Pendistribusian Zakat. Perlu adanya aturan yang tersistem tentang mekanisme pengumpulan, setoran dan pendistribusian harta zakat secara jelas dalam kaitannya dengan pengelolaan UU Zakat ini secara struktural dan hirarkis mulai dari tingkat desa sampai tingkat pusat.

2. Itikad Baik dan Sosialisasi (Penerapan Hukum / Law Enforcement)

- a. Sosialisasi secara struktural dari pusat hingga ke struktur bawah. Masih banyak umat Islam yang tidak tahu kedudukan UU Zakat dan keberadaan BAZIS sebagai lembaga/ organisasi Amil Zakat. Hal ini mungkin disebabkan karena sosialisasi yang kurang memadai dan kurang dianggap penting karena adanya anggapan pembayaran zakat oleh Muzakki melalui BAZIS bukan suatu keharusan atau kewajiban hukum melainkan sukarela bila muzakki menyerahkan atau memberitahukan ke lembaga tersebut untuk membayarkan zakatnya. Sosialisasi ini juga dianggap penting mengingat kesadaran masyarakat untuk membayar zakat masih sangat rendah. Salah satu penyebabnya dapat dimungkinkan bahwa mereka kurang memahami ajran zakat sebagai kewajiban yang pokok bagi dirinya. Dengan sosialisasi kesadaran masyarakat akan membaik dan potensi umat yang mayoritas akan dapat digali untuk kepentingan umat itu sendiri.

- b. Menyiapkan amil yang terdidik, terlatih, profesional dan amanah di semua tingkat struktural

- c. Pengumpulan dan Pendistribusian harta zakat yang tersistem.

F. Penutup

Secara umum dapat dilihat kekurangan UU No. 38 tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat ini. Dengan memberikan gambaran umum pula dapat dikatakan bahwa undang-undang ini bersifat sekuler dan tidak memaksa, bahkan dalam beberapa pasal terkesan tidak konsisten antara satu dengan yang lain.

Namun, undang-undang No. 38 tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat ini telah membuka pintu bagi pelaksanaan dan pengelolaan zakat yang profesional yang diharapkan dapat membantu

terlaksananya kewajiban agama secara individu maupun kelompok. Dengan UU Zakat ini juga diharapkan akan memanifestasikan hakikat tujuan zakat yang dikehendaki Islam dan kemakmuran umat. Dengan penyempurnaan UU Zakat ini dari berbagai sisinya UU Zakat diyakini dapat melestarikan nilai-nilai universal Al-Quran maupun hadis yang menggariskan zakat sebagai ibadah. Untuk itu analisis terhadap UU Zakat ini masih diperlukan dan relevan untuk dikaji demi membantu penyempurnaan UU ini sehingga pada gilirannya dapat menjawab problema sosial ekonomi umat.

DAFTAR BACAAN

- Ali, Mohammad Daud dan Habibah Daud. *Lembaga-lembaga Islam di Indonesia*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1995.
- Al-Zuhaily, Wahbah. *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*. Beirut: Dar al-Fikri, t.t.
- Dasuki, Hafiz. *Ensiklopedi Hukum Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1997.
- Honigsberg, Peter Jan. *Legal Research, Writing and Analysis*. Washington: the BarBri Group, 2002.
- Keputusan Menteri Agama No. 581 tahun 1999.
- Qardhawi Y-suf. *Fiqh al-Zakat*. Beirut: Muassasat ar-Risalah, 1973.
- Qar'awi, Y-suf. *Problema Kemiskinan: Apa Konsep Islam*, terj. Umar Fananiy dari kitab Musykilat al-Faqr Kayfa 'Alajaha al-Islam. Surabaya: Bina Ilmu, t.t.
- Rasyid, Sulaiman. *Fiqh Islam*. Jakarta: 1954.
- Ri'a, Muhammad Rasyid. *Tafsir al-Manar*. Mesir: al-Manar, 1368.
- Siddiqi, S.A. *Public Finance in Islam*. India: Adam Publisher, 2002.
- Tim Penulis. *Tuntutan Praktis tentang Zakat, Infak dan Shadaqah*. Jakarta: MUI, 1989.
- Undang-undang No. 38 Tahun 1999.
- Usman, Suparman. *Hukum Islam: Asas-asas dan Pengantar Studi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*. Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001.

BAGIAN II

DISKURSUS IMPLEMENTASI HUKUM ISLAM DI INDONESIA

RESPON ISTERITERHADAP KEINGINAN SUAMI BERPOLIGAMI :

Kajian Terhadap Perkara Poligami di PA Medan

Prof. DR. Pagar, M.Ag.¹

A. Pendahuluan

Secara historis, tren poligami ternyata bukan hanya dijumpai pada masa Islam, malah lebih semarak lagi pada masa sebelumnya. Fakta sejarah klasik membuktikan bahwa; 1). Ghailan ibn Salamah al-Tsaqafi memiliki 10 (sepuluh) orang isteri, dia masuk Islam dan menjumpai Rasul Saw., lalu Rasul Saw. bersabda kepadanya; “ambillah dari mereka empat orang saja dan ceraikan yang lainnya²., 2). Al-Haris ibn Qais, seperti diceritakan oleh Umairah al-Asdi, dia juga memiliki 8 (delapan) orang isteri, dan dia pun masuk Islam lalu Rasul bersabda; “Pilihlah dari mereka empat orang saja”³., 3). Naufal ibn Muawiyah al-Daili saat masuk

¹ Penulis adalah Guru Besar Fakultas Syari'ah IAIN Sumatera Utara

² Begitu Ghailan masuk Islam maka seluruh isterinya pun ikut masuk Islam, namun Rasul tetap menyuruhnya memilih empat orang saja dan menceraikan yang lainnya. Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Malik dalam kitab Muwatto'nya, dari Ibn Syihab, dengan redaksi *أَمْسِكْ مِنْهُمْ أَرْبَعًا وَفَارِقْ سَائِرَهُنَّ*

Hadis yang lebih populer dari apa yang dikemukakan di atas datang dengan redaksi yang berbeda, yaitu; *اخْتَرِ مِنْهُمْ أَرْبَعًا* (pilihlah dari mereka empat saja). Hal ini ditemukan dalam riwayat Ahmad ibn Hanbal sebanyak dua kali. Malik, Hadis yang ke-1071 dari Muwaata', Ahmad hadis ke-4380, dan 4403., dalam, CD Kutub al-Tis'ah

³ Hadis ini berbunyi; *اخْتَرِ أَرْبَعًا مِنْهُنَّ وَفَارِقِ الْآخَرَ*. Dalam sanad lain Ibn Majah menceritakan di dalam kitab Sunannya bahwa bukan al-Haris ibn Qais yang memiliki delapan orang isteri itu, tetapi adalah Qais ibn al-Haris. Penulis memperkirakan bahwa hal ini bukan dua orang, tetapi satu orang, orang dimaksud adalah itu juga karena hadis ini bersumber dari satu rawi, yaitu Humaidhah binti Syamardali, dan ini dapat dilihat dalam hadis nomor 1914, dan 1942, CD Kutub al-Tis'ah.

Islam memiliki 5 (lima) orang isteri, maka Rasul Saw. bersabda kepadanya; “Pilihlah dari mereka yang mana engkau suka 4 (empat) orang saja, dan ceraikanlah yang lainnya”⁴. Bahkan teradisi perkawinan Jahiliyah adalah poligami, di mana seorang bangsawan biasanya memiliki isteri banyak, semakin besar status sosial seorang laki-laki maka semakin banyaklah isterinya. Hal ini memberikan fakta kepada kita bahwa perilaku poligami itu telah memiliki usia yang cukup tua dalam perjalanan sejarah kehidupan manusia, hanya saja ada pergeseran nilai dari perilaku poligami masa pra Islam dengan ciri khas, eforia dan kebebasannya, dibanding dengan sesudah Islam pada terkendali dan keterbatasannya, hanya maksimal pada empat orang isteri saja.

Pasca datangnya Islam, poligami itu tetap eksis meski dengan membawa karakternya sendiri. Q.S. al-Nisa' ayat 3; “Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.”⁵ Ini memperlihatkan bahwa poligami itu hanya diperkenankan bagi orang yang mampu berlaku adil.

Meskipun dengan khususiyah Rasul, dia sendiri melakukan poligami. Rasul memiliki 15 (lima belas) orang isteri, 13 (tiga belas) orang di antaranya telah digaulinya, dan Rasul pernah mengumpulkan isteri (poligami) sebanyak 10 (sepuluh) orang sekaligus, terakhir Rasul wafat dengan meninggalkan 9 (sembilan) orang isteri. Lewaat hak istimewa ini Rasul telah berpoligami dengan mengumpulkan 10 (sepuluh) isteri, sedang umatnya hanya diperkenankan memiliki 4 (empat) orang saja.

Khusus untuk ke-Indonesiaan terlihat Pemerintah telah menerapkan prinsip “poligami terkendali”. Asas perkawinan di Indonesia ditentukan monogami, sedang poligami hanya dimungkinkan bagi orang yang keluar dari ketentuan umum, di mana dia sangat membutuhkan, dan ini dimungkinkan hanya setelah memperoleh pertimbangan dari hakim yang meneliti kelayakan

⁴ Ibn Kasir al-Kursy, *Tafsiran ibn Kasir*, Juz.1, (Beirut – Libanon : Dar al-Fikri li at-Thaba'ah wa al-Nasyar wa al-Tauzi', 1981 M./ 1401 H.), hlm. 452.

⁵ Q.S. al-Nisa' ayat 3 tersebut berbunyi sebagai berikut; *وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي النِّسَاءِ فَابْتَاعُوا مِنْكُمْ بَعْضَ أَمْثَلِ الْوَسْطَى وَتَلَاتِ وَرَبَّاعٍ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَحَدَى أَلْوَنُ أَنْ تَعْدِلُوا*

suami tersebut untuk poligami. Penelitian ini menyangkut diri isteri yang meliputi; (1). Kondisi kesanggupannya untuk menjalankan kewajiban sebagai isteri, (2). Kondisi cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan, (3). Kondisi tidak dapat melahirkan keturunan yang dimilikinya. Selanjutnya yang berkenaan dengan diri suami, yang meliputi; (1). Kemampuan mendapatkan izin isteri, (2). Kemampuan untuk menjamin biaya hidup isteri-isteri dan anak-anak mereka, (3). Jaminan akan mampu berlaku adil.

Rumusan masalah dalam penelitian ini adalah ; a). Bagaimana respon isteri dikala dia mengetahui ada keinginan suaminya untuk berpoligami di Pengadilan Agama Medan ? b). Apakah dasar isteri memberikan respon tersebut ? c). Bagaimana sikap Pengadilan Agama terhadap respon isteri tersebut ?

Berikutnya yang menjadi Tujuan penelitian adalah: a). Untuk mengetahui bagaimana respon isteri di kala dia mengetahui ada keinginan suaminya untuk berpoligami di Pengadilan Agama Medan, b). Untuk mengetahui apakah dasar isteri memberikan respon tersebut, c). Untuk mengetahui bagaimana sikap Pengadilan Agama terhadap respon isteri tersebut.

Penelitian ini adalah berupa penelitian lapangan (*field research*) yaitu di Pengadilan Agama Medan sejak tahun 2004 sampai dengan 2006. Sumber datanya adalah; hakim, panitera, dan Ketua pengadilan Agama Medan, sampai kepada dokumen-dokumen Pengadilan Agama Medan sebagai sumber primer. Selanjutnya seluruh literature yang berkenaan dengan penelitian ini sebagai sumber skunder. Alat pengumpul datanya ditentukan Interview dan studi dokumen. Metode Pengolahan dan analisis datanya adalah induktif, dan bentuk penelitian ini ditentukan sebagai penelitian kualitatif.

B. Pengadilan Agama Medan

Pengadilan Agama Medan dalam seajarah awalnya adalah dari Mahkamah Syari'ah yang lahir sebagai salah satu hasil revolusi kemerdekaan RI. dan akhirnya diakui sah oleh Pemerintah d.h.i. Oleh Wakil Pemerintah Darurat di Pematang Siantar dengan surat Kawatnya tertanggal 13 Januari 1947. Kemudian lahir sebagai tindak lanjut dari Majelis Agama Islam di masa N.S.T. (Negara Sumatera Timur) yang dibentuk berdasarkan Penetapan Wakil Negara Sumatera Timur tanggal 1 Agustus 1950 No. 390/1950 seperti termuat dalam Warta resmi N.S.T. No. 78 tahun 1950, kemudian diaktifkan dengan Peraturan Menteri Agama No.2 tahun 1953 dengan nama

Majelis (Pengadilan) Agama Islam seperti tersebut di atas. Majelis (Pengadilan) Agama Islam ini hanya terbatas untuk menerima, memeriksa, mengadili, dan memutus perkara pada tingkat pertama saja, sedangkan mengenai perkara banding (appel) masih ditangguhkan penyelenggaraannya menunggu perkembangan selanjutnya.

Adapun Majelis (Pengadilan) Agama Islam yang pembentukannya berdasarkan pasal 1 Peraturan Menteri Agama Nomor 2 tahun 1953 tersebut untuk daerah Deli Serdang berkedudukan di Medan.⁶

Keadaan seperti ini berlangsung sampai pada bulan Desember 1957, yaitu saat diberlakukannya PP No.45 tahun 1957. Saat ini semua Badan Peradilan yang telah ada di Daerah Sumatera Utara (Mahkamah Syar'iyah di Kresidenan Tapanuli dan Majelis (Pengadilan) Agama Islam di daerah Sumatera Timur) dengan sendirinya bubar, dan sebagai gantinya dibentuklah Pengadilan Agama/ Mahkamah Syar'iyah Propinsi yang daerah hukumnya meliputi Propinsi Sumatera Utara. Untuk Sumatera Utara, pembentukannya diatur dengan penetapan Menteri Agama Nomor 58 tahun 1957 tanggal 13 Nopember 1957 dan hal ini mulai berlaku sejak tanggal 1 Desember 1957. Dengan penetapan ini lalu dibentuklah Pengadilan Agama/ Mahkamah Syar'iyah yang berkedudukan di Medan, dan daerah hukumnya meliputi keseluruhan daerah Kota Medan.

Pada saat pertama berdirinya Pengadilan Agama Medan yang bernama Mahkamah Syar'iyah dipinpin oleh K.H. Djamil Dahlan yang pada masa itu jabatannya berlaku sejak tahun 1957-1965. Dia menjabat berdasar kepada surat Keputusan Menteri Agama RI. Nomor : F/2/4579, yang tertanggal 1 januari 1956, dan dia diangkat menjadi Ketua yang masa jabatannya selama 8 (delapan) tahun, dengan kantor yang beralamat di Jalan Mahkamah Medan.

Pada saat dilaksanakan penelitian ini tahun 2006 pegawai pengadilan Agama Medan berjumlah 57 orang, dengan perincian sebagai berikut;

1.	Wakil Ketua merangkap Ketua/ Hakim	1	orang
2.	Hakim	16	orang
3.	Panitera	1	orang
4.	Panitera Pengganti	16	orang
5.	Wakil panitera	1	orang

⁶ Heri Munandar Lubis, *Itsbat Nikah Dalam Undang-Undang No.1 Tahun 1974 Dan Kompilasi Hukum Islam (Studi Analisis di Pengadilan Agama Medan (Skripsi))*, (Medan : 2005 M./ 1426 H.), hlm. 11-12.

6.	Panitera Muda	3	orang
7.	Wakil sekretaris	1	orang
8.	Kasub	2	orang
9.	Juru Sita	2	orang
10.	Juru Sita pengganti	8	orang
11.	Pelaksana	6	orang
Jumlah		57	orang

Keadaan Perkara perkara pada tahun 2006 adalah sebagai berikut :

1.	Sisa perkara tahun lalu (2005)	: 105	Perkara
2.	Diterima tahun ini (2006)	:	
-	Perkara gugatan	: 941	Perkara
-	Perkara permohonan	: 74	Perkara
	Jumlah	: 1.120	Perkara
3.	Dipurtus/ diselesaikan	: 957	Perkara
4.	Sisa akhir tahun 2006	: 163	Perkara
	Dengan perincian sebagai berikut	:	
-	Gugatan	: 161	Perkara
-	Permohonan	: 2	Perkara

Penyelesaian Perkara

Penanganan perkara di Pengadilan Agama Medan pada tahun 2006 tersebut dapat diselesaikan dengan bermacam kesimpulan, yang pada intinya dapat diklasifikasi kepada enam macam, yaitu: dicabut, dikabulkan, ditolak, tidak diterima, gugur, dan coret register. Dalam bentuk yang lebih detail, semua ini dapat dilihat pada tabel sebagai berikut :

C. Poligami Dalam Islam

1. Kemungkinan Poligami

Dalam kajian fikih klasik, kapan saja dan di mana saja poligami dapat dilakukan oleh suami. Hal ini diaplikasikan dari pemahaman Q.S. Al-Nisa ayat 3 yang berbunyi sebagai berikut;

وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبْعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴿٤٠﴾

Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.⁷

Poligami dalam pemahaman ini ditempatkan sebagai hak mutlak suami.⁸ Dalam posisi seperti ini suami berhak untuk menggunakan haknya atau tidak, apakah ia akan menikahi wanita lebih dari satu orang atau tidak melakukannya, sepenuhnya terserah kepadanya.

Hak mutlak yang dimiliki laki-laki ini benar-benar tidak terkait dengan pihak lain. Misalnya, Pertama, tidak ada keharusan bagi suami untuk melapor terlebih dahulu kepada isterinya bahwa dia akan menikah lagi untuk yang kedua kalinya, atau seterusnya sekedar pemberitahuan lebih awal sehingga dia nanti tidak terkejut di kala suami sudah melakukan keinginannya untuk menikah, apalagi memberi kesempatan kepada isteri pertama (yang sudah ada) apakah dia bersedia dimadu atau tidak, sehingga suatu ketika dia bisa berkata bahwa dia tidak bersedia untuk dimadu kalau colongnya si Pulan, sedang jika si Pulin dia akan bersedia, atau dia tidak bersedia sama sekali. Untuk hal ini ada kaitannya dengan ketentuan poligami di Indonesia, di mana suami yang ingin melakukan poligami itu harus terlebih dahulu memberitahukan keinginannya itu kepada isterinya, dan meminta persetujuan dari isterinya untuk berkenan dimadu, jika isteri itu bersedia barulah terbuka satu langkah peluang baginya untuk menyelesaikan langkah-langkah lainnya sebagai bagian dari sistem kerja untuk

⁷ Departemen Agama RI., *Al-Qur'an Dan Terjemahnya*, (Semarang : CV. Toha Putra, 1989), hlm. 115.

⁸ Mahyuddin bin Syarif al-Nawawi, *Majmu' Syarah al-Muhazzab*, Juz. 17, (Jeddah : Maktabah al-Irsyad, t.t.), hlm. 212., juga, Ibn Qudamah, *Al-Mughni*, Juz.9, (Riyad : Dar 'Alam al-Kutub li al-Thaba'ah wa al-Nasyar wa al-Tauzi', t.t.), hlm. 470-473.

mendapatkan persetujuan bagi suami dalam melakukan poligami itu, sedang bila isteri terdahulu tidak bersedia sama sekali, dan dia bukan memiliki kelemahan atau penyakit maka akan sangat sulitlah bagi suami itu untuk dapat melakukan poligami secara legal dan formal. Kedua, tidak ada keharusan bagi suami untuk melaporkannya terlebih dahulu kepada Penguasa untuk mendapat keizinan atau tidak, dan untuk ini sama halnya dengan contoh pertama. Hal ini memperlihatkan adanya hak prerogatif suami dalam persoalan poligami ini.

Memang bagi suami yang ingin poligami dipersyaratkan memiliki kemampuan untuk berlaku adil dan mampu memenuhi belanja tetapi hal itu tidak dijabarkan dalam bentuk yang mana pihak ketiga turut menyeleksi dan member jaminan bahwa hal itu tidak dilanggar. Persyaratan ini hanya menjadi sesuatu yang dipikirkan oleh suami sendiri sebelum dia melakukan poligami. Suamilah yang menilai sendiri dirinya apakah dia mampu berlaku adil atau tidak, mengukur sendiri kemampuan ekonominya untuk dapat membelanjai beberapa orang isteri dengan anak-anak mereka, semua ini menjadi hak introspeksi suami.

Dengan kewenangan suami seperti ini maka terbuka kemungkinan akan lalainya suami untuk memenuhi persyaratan itu di atas kesewenangan dengan hanya berdampak berupa sanksi moral saja. Suami yang tidak berlaku adil, atau berpoligami meskipun tidak mampu untuk memberi belanja dua orang isteri dan anak-anak mereka hanya memiliki beban psikologis di mana dia dipandang sebagai orang yang berdosa karena telah menzalimi orang lain atau menelantarkan anak-anak dalam rangka memenuhi hawa nafsunya sendiri.

Berbeda halnya dengan suatu kenyataan hidup di mana suami memiliki kemampuan ekonomi yang sangat memadai untuk melakukan poligami, tetapi setelah dia melakukan poligami, suatu hal yang di luar dugaan lantas terjadi kebangkrutan terhadap suami sehingga dia lemah untuk membelanjai isteri-isterinya dan anak-anak mereka. Hal yang demikian adalah kenyataan hidup yang bisa saja terjadi, dan ini sesuatu hal yang berada di luar kemampuan manusia untuk mengetahuinya, maka bila hal seperti ini yang terjadi tidaklah dapat si suami itu disalahkan, tetapi dia harus berusaha sekuat tenaga untuk tetap dapat membiayai orang yang ada di bawah tanggungjawabnya itu, namun bila dia tetap tidak mampu, dipahami bahwa hal ini tidak akan membuatnya bersalah karena Allah tidak akan memberi beban kepada setiap orang di luar kemampuan dirinya. Hanya saja terhadap isteri-isteri yang sulit

untuk diberi biaya itu, paling-paling diberi kesempatan untuk menghindar dari perkawinan poligami yang mengalami kesulitan ekonomi tersebut, maka isteri itu berhak untuk meminta diceraikan menurut pendapat Syafi'iyah.

Selanjutnya bila isteri itu tidak diberi belanja bukan karena ketidakmampuan suami tetapi justeru karena ketidakmauan suami untuk memberinya sebab dia adalah seorang yang pelit maka isteri dapat saja mengambilnya tanpa sepengetahuan suaminya (mencuri) dalam batas ukuran belanja yang *ma'ruf* (yang wajar menurut adat orang kebanyakan di daerah itu) untuk isteri dan anak-anaknya. Hal ini sejalan dengan kisah Abu Sufyan yang pelit, lantas dia hanya memberi sedikit saja belanja terhadap isteri dan anak-anaknya, maka Hindun sebagai isterinya melaporkan hal itu kepada Rasul, dan Rasul menjawab; *Ambillah sesuatu yang memadai bagimu dan anak-anakmu itu dari hartanya secara ma'ruf*. Semua ini menjadi isyarat tentang kelaian suami itu untuk memenuhi persyaratan poligami hanya bersifat sugessi moral belaka.

Sejalan dengan ini terlihat Wahbah al-Zuhaili mulai berpendapat dengan mempertimbangkan kondisi sosial yang sedang berkembang saat ini dengan mengatakan bahwa kebolehan poligami seperti yang terkandung dalam QS al-Nisa ayat 3 itu adalah berupa teks amar yang harus dikecualikan sebagai pengecualian yang jarang, di mana ayat tersebut tidaklah dimaksudkan bahwa setiap muslim diberi kesempatan untuk berpoligami secara mutlak, tetapi pernikahan dibangun di atas dasar monogamy, dan inilah yang berupa kebiasaan yang pada umumnya dilakukan orang. Sejalan dengan itu dia menyimpulkan pesan yang ada dalam ayat tersebut dengan mengatakan bahwa monogamy (hanya menikahi seorang wanita) adalah sikap yang paling dekat kepada perilaku tidak zalim.⁹

Tampaknya pemahaman Islam kontemporer memperlihatkan bahwa adanya arus yang sejalan dengan pendapat Wahbah al-Zuhaili tersebut. Kenyataan negara-negara muslim, dan negara-negara berpenduduk mayoritas muslim belakangan ini memperlihatkan kecenderungan bahwa asas atau dasar pernikahan itu adalah monogamy, yaitu hanya ada kesempatan menikahi seorang wanita bagi seorang laki-laki, kecuali bagi orang-orang tertentu yang cukup membutuhkan. Pendapat ini misalnya diadopsi oleh Indonesia, seperti termuat di dalam UU No.1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan Nasional, dan

⁹ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, Juz.7, Cet. Ke-3, (Damsik : Dar al-Fikr, 1989 M./ 1409 H.), hlm. 166, dan 168.

Kompilasi Hukum Islam (KHI) pada buku pertama tentang perkawinan.

2. Jumlah Isteri Dalam Poligami

Ulama sunni sepakat mengatakan bahwa laki-laki yang merdeka boleh berpoligami sampai kepada batas empat orang isteri secara serentak, sedang untuk hamba sahaya boleh menikahi dua orang isteri saja, ini sejalan dengan pendapat Imam Syafii, Abu Hanifah, dan Ahl al-Zahir. Pendapat yang masyhur dari Imam Malik mengatakan bahwa hamba itu pun boleh menikahi empat orang isteri, artinya sama dengan kesempatan yang dimiliki oleh laki-laki yang merdeka.

Adanya kesepakatan tentang kebolehan berpoligami sampai kepada batas empat orang isteri itu berdasar kepada Q.S. al-Nisa ayat 3 seperti telah dikemukakan terdahulu, demikian juga dengan Hadis Rasul yang diriwayatkan oleh Imam Malik dari Ibn Syihab, bahwa *Ghailan ibn Salamah al-Tsaqafi* memiliki 10 (sepuluh) orang isteri, dia masuk Islam dan semua isterinya pun ikut masuk Islam, maka sewaktu dia datang menjumpai Rasul Saw., dan menyatakan keislamannya, lalu Rasul Saw. Menyuruh menahan empat orang isteri dan menceraikan yang lainnya, senada dengan ini berlaku pula untuk Al-Haris ibn Qais yang memiliki 8 (delapan) orang isteri, dan sewaktu dia masuk Islam dia telah menahan empat orang isteri dan menceraikan yang lainnya, juga pada *Naufal ibn Muawiyah al-Daili* yang semula memiliki 5 (lima) orang isteri, akhirnya terpaksa menceraikan seorang di antara mereka sehingga tersisa hanya empat orang saja.¹⁰

Untuk yang mengatakan terbatas pada dua orang isteri saja bagi seorang hamba mengacu kepada riwayat Ali, dan Abdurrahman ibn 'Auf yang mengatakan bahwa Umar berkhotbah, pada saat itu dia bertanya kepada jama'ah dalam ungkapannya; Siapa di antara kalian yang mengetahui berapa banyak jumlah wanita yang boleh dipoligami oleh seorang hamba sahaya?, maka berkata seorang laki-laki, "saya", lalu Umar mempertegas; "berapa", laki-laki itu menjawab; "dua orang isteri", lalu Umar diam, maka diamnya Umar tersebut dijadikan sebagai dalil tentang jumlah isteri seorang hamba dalam perkawinan poligami.¹¹

¹⁰ Hadis ini berbunyi; nomor 1914, dan 1942, CD *Kutub al-Tis'ah*.

¹¹ Ibn Rusyd, *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid*, Juz.2, (Indonesia : Dar Ihyai al-Kutub al-'Arabiyah, t.t.), hlm. 31., juga Asy-Syurazi, *Al-Muhazzab fi Fiqh al-Imam al-Syafi'i*, Juz.2, (Damsyik : Dar al-Fikr li al-Thaba'ah wa al-Nasyar wa al-Tauzi', t.t.), hlm. 46.

Berbeda halnya dengan hal itu kalangan al-Qasimiyah dari kelompok Syi'ah Zaidiyah, Imamiyah, Zahiriyah mengatakan bahwa boleh bagi seorang laki-laki untuk berpoligami sampai sembilan orang isteri. Mereka beralasan kepada pemahaman makna waw dalam ayat itu adalah *li al-jam'i* (untuk menghimpun), yaitu menghimpun dua dengan tiga, dengan empat isteri maka jumlahnya adalah sembilan. Demikian juga mereka mengatakan bahwa hal ini sejalan dengan sikap poligami Rasul Saw. bahwa pada saat beliau wafat Dia meninggalkan sembilan orang isteri. Penafsiran ayat dengan perilaku Rasul Saw. tersebut dipahami adalah bagian dari yang saling mendukung. Sementara di kalangan fuqaha Sunni memahami hal ini sebagai khususiah Rasul sendiri.

3. Hak Isteri Dalam Poligami

Isteri (baik pertama dan yang selanjutnya) dalam poligami berhak untuk mendapatkan paling tidak hal, sebagai berikut;

a. Diperlakukan secara adil

Masing-masing isteri berhak untuk diperlakukan suaminya secara adil, mulai dari hak keadilan mendapatkan giliran bermalam, hal musyafir, mendapatkan belanja, dan yang lainnya.

Di satu sisi keadilan dalam poligami ini adalah bagian dari kewajiban suami terhadap isterinya, sebaliknya menjadi hak bagi isteri. Hal ini secara jelas dinyatakan dalam QS. Al-Nisa ayat 3 seperti telah dikemukakan. Dalam hal kelalaian suami untuk menunaikan keadilan ini dipandang layak untuk mengih, bahkan menggugat suaminya ke Pengadilan di saat suami tidak mau menunaikannya secara baik-baik, selanjutnya Pengadilan layak memberi jaminan kepada isteri bahwa suami akan berlaku adil terhadap isteri-isterinya. Hal ini dapat dilaksanakan sampai suami benar-benar akan berlaku adil terhadap isteri-isterinya atau hakim memaksanya hanya beristerikan seorang perempuan saja.

Suatu sikap bijaksana dari Rasul untuk menerapkan keadilan ini dengan cara melakukan undian bagi isteri yang memiliki kesempatan terdahulu untuk dibawa musyafir. Hal ini sejalan dengan Hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim, dari Aisyah, dia menceritakan sebagai berikut;¹²

¹² Muslim, hadis yang 4477

كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا خَرَجَ أَقْرَعَ بَيْنَ نِسَائِهِ فَطَارَتْ الْقُرْعَةُ عَلَى عَائِشَةَ وَحَفْصَةَ فَخَرَجَتَا مَعَهُ جَمِيعًا وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا كَانَ بِاللَّيْلِ سَارَ مَعَ عَائِشَةَ يَتَحَدَّثُ مَعَهَا فَقَالَتْ حَفْصَةُ لِعَائِشَةَ أَلَا تُرَكِّبِينَ اللَّيْلَةَ بَعِيرِي وَأَرْكَبُ بَعِيرَكَ فَتَنْظُرِينَ وَأَنْظُرُ قَالَتْ بَلَى فَرَكِبْتُ عَائِشَةَ عَلَى بَعِيرِ حَفْصَةَ وَرَكِبْتُ حَفْصَةَ عَلَى بَعِيرِ عَائِشَةَ فَجَاءَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى حَمَلِ عَائِشَةَ وَعَلَيْهِ حَفْصَةُ فَسَلَّمَ ثُمَّ سَارَ مَعَهَا حَتَّى نَزَلُوا ...

Bahwa Rasul Saw. bila hendak keluar untuk suatu tujuan musyafir maka dia mengundi di antara isteri-isterinya lalu jatuhlah undian itu kepada Aisyah dan Hafsa, dan bila malam telah tiba maka Rasul berjalan di atas untanya bersama Aisyah sambil bercerita-cerita, maka suatu saat Hafsa berkata ; Bolehkan aku nanti malam akan menunggang untamu dan engkau menunggang untaku, mereka sepakat dan aku pun sepakat, lalu ia berkata ya, maka Aisyah menunggang untaku dan aku pun menunggang untanya, maka Rasul datang kepada unta Aisyah yang di sana telah ada Hafsa, lalu ia mengucapkan salam, dan berjalan bersamanya sampai suatu ketika mereka turun lagi. ...

Dengan tidak merusak makna keadilan tersebut isteri baru (baik kedua dan selanjutnya) pada masa berbulan madu, di samping berhak mendapatkan keadilan juga berhak diberi keistimewaan untuk memperoleh hak lebih dibanding dengan isteri terdahulu berupa kesempatan bermalam oleh suami, jika dia gadis selama seminggu (tujuh hari), dan jika janda sebanyak tiga hari.¹³ Hak keistimewaan ini dipahami sebagai bahagian dari berbulan madu untuk pengantin baru. Hal ini sejalan dengan hadis Rasul yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari, dari Anas berbunyi;¹⁴

إِذَا تَزَوَّجَ الرَّجُلُ الْبِكْرَ عَلَى الثِّيبِ أَقَامَ عِنْدَهَا سَبْعًا وَقَسَمَ وَإِذَا تَزَوَّجَ الثِّيبَ عَلَى الْبِكْرِ أَقَامَ عِنْدَهَا ثَلَاثًا ثُمَّ قَسَمَ

Apabila seorang laki-laki menikahi anak gadis di tengah adanya isterinya terdahulu, maka dia berhak untuk bermalam padanya selama

¹³ Abdurrahman al-jaziri, Kitab al-Fiqh ala mazahib al-'Arba'ah, Juz.4, (Damsyik : Dar al-Fikr li al-Thaba'ah wa al-Tauzi', t.t.), hlm.187.

¹⁴ Bukhari, Shahih Bukhari, hadis yang ke 4813.

seminggu di samping hak giliran, sedang bila laki-laki menikahi yang janda di tengah ada isterinya yang janda maka dia berhak tiga hari di samping hak giliran.

b. Hak mendapatkan belanja secara layak

Isteri berhak untuk mendapatkan belanja dari suaminya. Isteri tidak peduli apakah suami itu kaya atau miskin maka dia berhak untuk mendapatkan belanja. Persoalannya bukan pada sedikit atau banyak tetapi pada adanya belanja, karena hal itu masuk kepada masalah khilafiyah, yaitu apakah belanja itu disesuaikan dengan keadaan ekonomi suami atau kebutuhan isteri, yang pasti harus dibayar.

Hal ini sejalan dengan hadis yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari, dari Alqamah bahwa Rasul bersabda yang berbunyi;

يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ فَإِنَّهُ لَهُ وَجَاءٌ

Hai kelompok pemuda, siapa di antara kamu yang mampu untuk menikah, maka hendaklah dia menikah, dan siapa yang belum memiliki kemampuan untuk menikah maka hendaklah dia berpuasa, sesungguhnya menikah itu menjadi prisai (kendai) padanya.

Sejalan dengan ini, berkenaan dengan firman Allah yang terkandung di dalam QS. Al-Nisa ayat 34 yang berbunyi;

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالْصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ لَلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا ﴿٣٤﴾

Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebahagian dari harta mereka. Sebab itu maka wanita yang saleh, ialah yang ta'at kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasehatilah mereka dan

pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka menta'atimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar.

Diberi interpretasi, menyangkut dengan kalimat yang berbunyi: *بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ* (Allah memberi keutamaan sebagian di antara kamu atas sebagian yang lainnya, dan melalui pembayaran yang kamu berikan dari hartamu), para ulama memberi penjelasan bahwa pihak laki-laki diberi Allah kelebihan berupa fisik yang lebih kuat, pemikiran yang lebih tenang dan lainnya untuk mampu memikul tugas dan tanggung jawab dalam pemenuhan belanja, sehingga dia diberi kewajiban membayar bagi isteri mulai dari pembayaran mahar, nafkah, tempat tinggal, pakaian, dan kebutuhan rumah tangga. Dengan kelebihan yang dimiliki suami itu sekaligus dia diberi kewajiban untuk memikul tugas dan tanggung jawab berupa pembayaran material rumah tangga.

Dalam perkawinan poligami, hak isteri dari suaminya diukur dengan kemampuan suaminya dan keseimbangan dengan perolehan isteri yang lainnya. Meskipun bukan keadaan isteri yang menjadi patokan pemenuhan belanja itu tetapi terkait dengan kemampuan suami, dalam hal ini yang tidak kalah pentingnya juga adalah kelayakan perolehannya dibanding dengan apa yang diperoleh oleh isteri-isteri yang lainnya dalam perkawinan poligami itu. Seorang isteri masih memiliki hak dari suaminya yang memberikan pemenuhan kebutuhan pangan yang tidak adil dan merata di antara isteri-isteri yang ada.

Jika suami lemah untuk memenuhi hutang berupa hak isteri yang ada padanya karena tidak membayar kebutuhan isteri tersebut maka isteri itu berhal untuk keluar dari jeratan poligami yang menyengsarakannya itu, atau kalau pun hanya dalam perkawinan monogamy maka isteri tersebut tetap berhak untuk keluar dari ikatan perkawinan yang menyengsarakannya karena suami sulit untuk memberi makan. Inilah pendapat Syafi'iyah, dan Malikiyah seperti dalam ungkapanannya;¹⁵

¹⁵ Syamsuddin al-Qurtubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, (Tafsir al-Qurtubi), juz.5, hlm. 169., juga, Abu Hayyan, *Tafsir al-Bahr al-Muhit*, Juz.4, hlm. 119., Juga, Ibn 'Adil, *Al-Lubab*, juz.juz.5, hlm. 157.

وفيه دلالة واضحة من هذا الوجه على ثبوت فسخ النكاح عند الإعثار بالنفقة والكسوة

Dan padanya ada petunjuk yang jelas dari cara ini untuk belehnya memfasakh pernikahan ketika suami sulit untuk memberi belanja)

Berbeda dengan ini, sesungguhnya pendapat lain yang lebih lunak terlihat dikemukakan oleh Hanafiyah yang mengatakan kesulitan suami untuk memberi belanja itu tidak harus diselesaikan dengan fasakh, tetapi harus dicari jalan yang lebih ringan, maka tidak boleh fasakh.

Meskipun demikian kuatnya hak isteri untuk mendapatkan belanja dari suaminya, tetapi hal ini hanya berlaku sepanjang dia taat terhadap suaminya. Isteri yang durhaka (*nuzuz*) terhadap suaminya tidak berhak mendapatkan belanja dari suaminya selama masa kedurhakaannya, tetapi bila dia telah kembali dari kedurhakaannya maka dia kembali berhak untuk mendapatkan belanja itu. Ada keterkaitan yang kuat antara hak isteri dengan ketaatannya kepada suaminya itu.

c. Hak perlindungan

Mengingat isteri memiliki status hanya sebagai ibu rumah tangga, sedang suami mendapat kehormatan sebagai kepala rumah tangga, maka suami berkewajiban memberi perlindungan terhadap isterinya. Dalam hal isteri membutuhkan perlindungan suami untuk menunaikan keperluannya maka suami haruslah berperan sebagai pihak yang memberi perlindungan. Misalnya, isteri harus diberi tempat tinggal yang memberikan rasa aman dan tenteram bagi isteri untuk tinggal di tempat itu, bukan di tempat yang ada ancaman, misalnya binatang buas, pencuri, dan situasi yang terhindar dari fitnah, begitu juga isteri harus mendapat jaminan aman di perjalanan dalam menunaikan haji, misalnya karena didampingi langsung oleh suami, atau muhrim yang berada dalam pengetahuan suami, bahkan isteri harus mendapat rasa aman di kala hendak shalat ke mesjid, dan lain sebagainya. Semua ini berada di bawah pengendalian suami dalam rangka memberikan rasa aman bagi isteri.

D. Poligami di Indonesia

1. Status Poligami di Indonesia

Hilman Hadikusuma mengatakan salah satu asas atau prinsip perkawinan Nasional seperti yang terkandung di dalam UU No.1 Tahun 1974 adalah "asas monogamy terbuka".¹⁶ Artinya, poligami hanya dimungkinkan pada saat yang sangat membutuhkan.

2. Syarat-syarat Poligami

Syarat-syarat yang diperlukan seorang suami untuk dapat melangsungkan pernikahan dalam perkawinan poligami ada dua macam, yaitu; syarat-syarat pernikahan secara umum sebagai mana halnya untuk menikah pada pertama kalinya, dan syarat-syarat khusus untuk perkawinan poligami. Kedua syarat ini berakumulasi dalam syarat poligami, sekaligus harus terpenuhi.

Syarat khusus untuk poligami dapat ditegaskan sebagai berikut;

Pengadilan hanya akan memberi izin kepada suami untuk melakukan poligami apabila suami telah mengajukan permohonan secara tertulis kepada Pengadilan di daerah tempat tinggalnya dengan melampirkan persyaratan;

a. Adanya kondisi *real* isteri yang menyatakan bahwa dia tidak berfungsi lagi sebagaimana layaknya seorang isteri dengan indikasi:

- 1) Isteri tidak dapat menjalankan kewajibannya sebagai isteri.
- 2) Isteri mendapat cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan.
- 3) Isteri tidak dapat melahirkan keturunan.

b. Adanya kemampuan suami untuk menikah dalam perkawinan poligami, dan ini dibuktikan dengan:

- 1) Adanya persetujuan dari isteri/ isteri-isteri.
- 2) Adanya kepastian bahwa suami mampu menjamin keperluan-keperluan hidup isteri-isteri dan anak-anak mereka.

E. Respon Isteri Untuk Dipoligami Di PA Medan

1. Perkara Poligami di PA Medan

Data perkara poligami di Pengadilan Agama Medan dalam tiga

¹⁶ Hilman Hadikusuma, *Hukum Perkawinan Indonesia Menurut Perundangan Hukum Adat, Hukum Agama*, (Bandung : Mandar maju, 1990), hlm.33.

tahun terakhir ini yaitu sejak tahun 2004 sampai tahun 2006 dapat dilihat pada tabel di bawah ini:

TABEL JUMLAH PERKARA IZIN POLIGAMI
DI PA MEDAN TAHUN 2004 S/D 2006

NO	TAHUN	JL. PERKARA	KETERANGAN
1	2004	1	DIKABULKAN
2	2005	1	DIKABULKAN
3	2006	2	DIKABULKAN
TOTAL		4	

Secara kuantitas terlihat permohonan izin poligami ini hanya memiliki jumlah yang sangat kecil, yaitu sejak tahun 2004 s/d 2006 hanya ada empat perkara, terdiri dari masing-masing hanya ada satu perkara setahun, kecuali tahun 2006 ada dua perkara. Berdasar kepada hal ini berarti orang yang menginginkan poligami secara resmi di Medan ini hanya ada dalam bentuk yang sangat minim.

Di samping perkara poligami seperti dikemukakan di atas dijumpai pula perkara poligami tidak sehat, yaitu perkara gugatan cerai oleh isteri dengan alasan suami telah melakukan poligami.

Lebih konkrit hal ini dapat dilihat pada tabel berikut:

TABEL PERBANDINGAN POLIGAMI SEHAT
DAN TIDAK SEHAT PADA TAHUN 2006 DI PA MEDAN

NO	TAHUN 2006	JUMLAH PERKARA	PERSENTASE
1	Poligami sehat	2	33,33
2	Poligami tidak sehat	4	66,67
TOTAL		6	100,00

Meskipun jumlahnya sangat kecil ternyata hal ini masih lebih besar dibanding dengan perkara poligami (poligami sehat). Paling tidak poligami tidak sehat tersebut ada dua kali lipat dibanding dengan poligami sehat. Ini menjadi isyarat tentang masih besarnya pengabaian suami terhadap aturan poligami yang berlaku di Indonesia ini.

Berikutnya, perkara poligami di bawah tangan yang tidak

pernah sampai permasalahannya ke PA. Hal ini diperkirakan jauh lebih besar dari pada kedua perkara tersebut di atas, namun tidak pernah terekspos karena data konkritnya tidak pernah diketahui.

Dari ketiga bentuk perkara poligami seperti dikemukakan maka sesungguhnya yang menjadi bahasan tulisan ini hanyalah bentuk poligami pertama saja. Di samping datanya dapat diperoleh secara konkrit, juga mudah diteliti karena poligami yang mereka lakukan adalah resmi.

Dengan membanding kuantitas perkara permohonan izin poligami dengan perkara lainnya secara keseluruhan di PA Medan khusus pada tahun 2006 dapat dilihat dalam tabel berikut ini.

TABEL PERSENTASE PERKARA IZIN POLIGAMI
DI PA MEDAN DIBANDING DENGAN
KESELURUHAN PERKARA PADA TAHUN 2006

NO	JENIS PERKARA	JUMLAH	PERSENTASE
1	KESELURUHAN PERKARA	1.118	99,82 %
2	IZIN POLIGAMI	2	0,18 %
	J U M L A H	1.120	100,0 %

Memperhatikan kuantitas perkara permohonan izin poligami di Pengadilan Agama Medan ternyata memiliki jumlah yang sangat kecil terutama bila dibandingkan dengan jumlah keseluruhan perkara yang ada di Pengadilan Agama Medan. Pada tahun 2004 hanya ada satu perkara, tahun 2005 ada satu perkara, dan tahun 2006 ada 2 perkara, jumlah 4 perkara, sedang keseluruhan perkara yang ada di Pengadilan Agama itu lebih dari 1000 perkara / tahun, tepatnya pada tahun 2006 ada 1.120 perkara.

Dari segi persentase berarti izin poligami ini hanya ada rata-rata 1,33 perkara / tahun, yaitu 4 pertiga perkara / tiga tahun = 1,33 perkara / tahun. Hasilnya kurang dari dua perkara / tahun.

Dari segi asal perkara izin poligami ini dapat dilihat per kecamatan di Kota Medan sebagai berikut;

TABEL KEACAMATAN ASAL PERKARA
IZIN POLIGAMI TAHUN 2004 S/D 2006

NO	TAHUN	ASAL PERKARA	JUMLAH
1	2006	Medan Selayang	1 Perkara
2	2006	Medan Sunggal	1 Perkara
3	2005	Medan Petisah	1 Perkara
4	2004	Medan Area	1 Perkara
	J U M L A H		4 Perkara

Dari segi pekerjaan suami yang melakukan poligami ini dapat dilihat sebagai berikut;

TABEL PEKERJAAN SUAMI YANG MEMOHON
IZIN POLIGAMI DI PA MEDAN TAHUN 2004 S/D 2006

NO	PEKERJAAN	JUMLAH
1	PNS	1
2	WIRASWASTAWAN	3
	T O T A L	4

Tabel ini memperlihatkan bahwa wiraswasta sebagai pekerjaan suami yang memohon izin poligami ke PA Medan sejak dari tahun 2004 sampai dengan tahun 2006 ada tiga orang, maknanya jumlah ini sama dengan 75 % atau mayoritas, sedang satu orang lagi memiliki pekerjaan sebagai PNS, dan ini sama dengan 25 % atau sebagian kecil saja.

Dari segi pekerjaan isteri yang dimadu (dipoligami) itu di PA Medan sejak dari tahun 2004 sampai dengan tahun 2006 dapat dilihat pada tabel berikut ini.

TABEL PEKERJAAN ISTERI YANG DIMADU
DI PA MEDAN SEJAK 2004 S/D 2006

NO	PEKERJAAN	JUMLAH
1	Ibu Rumah Tangga	3
2	Wira Swastawati	1
3	PNS	-
	TOTAL	4

Data ini memperlihatkan bahwa isteri yang dimadu oleh suami itu adalah pada umumnya tidak punya pekerjaan khusus di luar rumah, di mana mereka hanya memiliki pekerjaan sebagai "ibu rumah tangga" saja yang lebih dominan, yaitu ada tiga orang, dan ini sama artinya dengan 75 %. Sedang yang memiliki pekerjaan khusus sebagai wiraswastawati adalah satu orang, yaitu 25 %, dan ini hanya terdiri dari sebagian kecil saja. Sementara tidak ada isteri PNS yang dipoligami.

Memperhatikan akan hal ini bisa diajukan dugaan bahwa isteri yang bekerja itu lebih berwibawa dan dihormati oleh suami dibanding dengan isteri yang tidak bekerja sama sekali, sebaliknya isteri yang tidak bekerja itu lebih terbuka peluang untuk dimadu ketimbang isteri yang bekerja.

Dari segi usia perkawinan suami isteri yang berperkara dalam permohonan poligami tersebut terlihat seperti tabel berikut ini.

TABEL USIA PERKAWINAN PASANGAN YANG
BERPOLIGAI TERSEBUT SEJAK TAHUN 2004 S/D 2006

No	Usia Perkawinan	Jumlah	Keterangan
1	0 - 9 tahun	1	3 Tahun
2	10 - 19 tahun	3	16,13, dan 12 thn
3	20 - 29 tahun	-	
4	30 ke atas	-	
	TOTAL	4	

Munculnya keinginan poligami itu pada umumnya pada usia perkawinan belasan tahun, dalam hal ini ada tiga kasus, yaitu sebesar 75 %, sedang satu kasus dalam usia di bawah sepuluh tahun, bahkan di bawah usia lima tahun, yaitu usia perkawinan tiga tahun ada satu kasus, yaitu sebesar 25 %.

Dilihat dari segi anak pemohon izin poligami dengan isteri pertama di PA Medan sejak dari tahun 2004 sampai dengan tahun 2006 dapat dilihat pada tabel berikut;

TABEL TENTANG KOMPOSISI ANAK PEMOHON
POLIGAMI DI PA MEDAN TAHUN 2004 S/D.2006

NO	PERK.	ANAK LK	ANAK PR	JUMLAH
1	Perkawinan I	1	1	2
2	Perkawinan II	4	1	5
3	Perkawinan III	2	3	5
4	Perkawinan IV	2	1	3

Dari segi komposisi anak pemohon izin poligami ini terlihat bahwa semua mereka telah memiliki anak, bahkan terbilang anak mereka itu telah ada dalam jumlah yang banyak, hal ini terlihat pada dua pasangan suami isteri yang memiliki masing-masing lima orang anak, sedang dua pasangan lagi masing-masing tiga orang anak, dan dua orang anak. Indikasi dari hal ini memperlihatkan kepada kita bahwa persoalan mereka bukan karena mengharapkan kelahiran anak.

2. Alasan Poligami di Pengadilan Agama Medan

Alasan poligami yang diajukan oleh suami dalam perkara permohonan izin poligami di Pengadilan Agama Medan sejak dari tahun 2004 sampai dengan tahun 2006 ini semuanya bertumpu kepada persoalan seksualitas suami yang tidak tersalurkan dengan baik, karena isteri tidak mampu untuk melayaninya.

Secara lebih terinci keberadaan pasangan suami isteri itu secara keseluruhan dapat diuraikan sebagai berikut;

Kasus pertama di mana suami ingin melakukan poligami dengan alasan seks dalam keterangan isteri dia tidak dapat melayani

suami, maksudnya bukan karena kondisi fisik isteri yang lemah atau karena adanya suatu penyakit pada isteri seperti pada kasus lainnya tetapi disebabkan tuntutan profesi dan pekerjaan suami yang membutuhkan dia sering bepergian ke luar kota, lalu isteri tidak mampu untuk mengikutinya sehubungan dengan tugasnya yang sangat sibuk untuk mengurus rumah tangga, dan anak-anak, dengan hal itu dia memilih untuk tetap tinggal di rumah ketimbang mengikuti suaminya ke mana-mana. Dengan kondisi seperti ini maka suami memerlukan pendamping lain yang dapat memberi pelayanan seksualitas kepadanya setiap saat.

Kasus kedua dapat dinyatakan sebagai perkara permohonan izin poligami suami karena isteri tidak mampu memberi pelayanan seksual yang memadai bagi suami. Perkara ini terkategori kepada dua alasan, yaitu satu perkara karena isteri memang lemah tidak bisa mengimbangi kebutuhan seksualitas suaminya yang cenderung lebih tinggi dari padanya, sementara dalam dua pasangan lainnya di mana isteri dinyatakan memang betul-betul tidak mampu memberi pelayanan seksualitas yang memadai bagi suami keduanya karena kedua isteri tersebut ditimpa penyakit kelamin, yaitu mengalami sakit di rahim (kemaluan), kalau melakukan senggama keduanya merasa sakit, bahkan berdarah, karenanya keduanya tidak mampu lagi melaksanakan fungsinya sebagai isteri yang berkewajiban memberikan pelayanan seksual kepada suaminya. Dengan hal ini kedua suami tersebut ingin memohon izin poligami ke PA Medan.

Memperhatikan alasan poligami tersebut di atas, secara umum dinyatakan sejalan dengan kajian teoritisnya, seperti yang tertuang pada pasal 4 ayat (1) dan (2) poin a. UU No.1 Tahun 1974 yang berbunyi sebagai berikut;

Pasal 4

- (1) Dalam hal seorang suami akan beristeri lebih dari seorang, sebagai mana tersebut dalam pasal 3 ayat (2) Undang Undang ini, maka ia wajib mengajukan permohonan kepada Pengadilan di daerah tempat tinggalnya.
- (2) Pengadilan dimaksud dalam ayat (1) pasal ini hanya memberikan izin kepada seorang suami yang akan beristeri lebih dari seorang apabila;
 - a. Isteri tidak dapat menjalankan kewajibannya sebagai isteri.
 - b. ...

Dengan memperhatikan kondisi isteri yang tidak mampu tersebut untuk melayani seksualitas suaminya seperti dijelaskan di atas, maka kondisi ketidak mampuan isteri tersebut dapat diperinci dalam bentuk tabel seperti terlihat di bawah ini;

TABEL KONDISI KETIDAK MAMPUAN ISTERI
UNTUK MELAYANI SEKSUALITAS SUAMINYA
TAHUN 2004 S/D 2006

No	ISTERI	KONDISI ISTERI	KET
1	Isteri I	Isteri tdk mampu melayani sex suami yang semakin meninggi	Sex suami tinggi
2	Isteri II	Bila berhubungan isteri merasa sakit dan pendarahan	Isteri tln operasi indung telur
3	Isteri III	Tdk bisa mendampingi suami setiap saat karena anak-anak masih kecil	Suami sering tugas di luar kota
4	Isteri IV	Bila berhubungan isteri merasa sakit	

Dari tabel tersebut di atas dapat dilihat bahwa dua orang isteri (sebanyak 50 %) ternyata memang tidak mampu melayani seksualitas suaminya karena isteri itu sakit, yaitu bila melakukan senggama maka isteri merasa sakit, dan salah seorang dari mereka ditambah dengan pendarahan setelah operasi pengangkatan rahim. Sementara seorang isteri (25 %) betul-betul tidak mampu melayani suaminya, bukan karena adanya penyakit isteri, tetapi justru karena seksualitas suaminya yang semakin meninggi. Terakhir seorang isteri (25 %) lagi tidak bisa memberi pelayanan seksualitas kepada suaminya bukan karena adanya penyakit isteri tetapi karena isteri tidak bisa dibawa-bawa oleh suami bepergian karena ingin mengurus anak-anak yang masih kecil-kecil, sementara pekerjaan suami sebagai sorang wira-swastawan membutuhkan sering bepergian ke luar kota.

Dengan memperhatikan usia masing-masing suami isteri itu dikaitkan terhadap adanya keinginan suami untuk melakukan poligami, dan kerelaan isteri untuk memberi izin dapat dilihat pada tabel berikut ini.

TABEL USIA SUAMI ISTERI
YANG TERGUNCANG MASALAH IZIN POLIGAMI
DI PA MEDAN THN. 2004-2006

PERKAWINAN	UMUR/USIA		KETERANGAN
	Suami	Isteri	
Perkawinan I	38	37	Suami lebih tua 1 thn
Perkawinan II	38	41	Isteri lebih tua
Perkawinan III	38	41	Isteri lebih tua
Perkawinan IV	36	31	Suami lebih tua 5 thn

Memperhatikan usia pasangan suami isteri ini terlihat bahwa dua orang isteri masing-masing lebih tua dari suami mereka, masing-masing isteri berumur 41 tahun, sedang suami berumur 38 tahun, artinya isteri lebih tua dari suami sebanyak 3 tahun. Selanjutnya satu pasangan memiliki umur yang agak seimbang, yaitu suami lebih tua setahun dari isterinya, dan satu pasangan memiliki usia yang cukup signifikan berbeda antara suami dengan isteri, di mana suami lebih tua lima tahun dari isteri.

Ternyata faktor usia isteri yang lebih tua dari suami itu cukup signifikan dalam menciptakan kejenuhan rumah tangga, di mana terlihat suami yang ingin poligami dalam kasus isteri lebih tua dari suami ada dua kasus, yaitu sebanyak 50 % dari kasus permohonan izin poligami, sedang satu kasus lagi, yaitu sebanyak 25 % dalam usia yang berimbang di mana suami lebih tua setahun saja dari isteri. Terakhir, dalam kasus usia suami jauh lebih tua dari isteri terdapat satu kasus, yaitu 25 %. Demikianlah faktor usia bila dikaitkan dengan keinginan suami untuk menikah lagi.

Bila analisis usia ini dikaitkan dengan kesediaan isteri untuk memberi izin bagi suaminya dalam melangsungkan perkawinan poligami terlihat bahwa isteri seperti usia telah dikemukakan tersebut 100 % dapat memberikan izin poligami itu. Terpahami dari sini bahwa ada kesadaran yang tinggi bagi isteri-isteri itu, bahkan dengan pengalasan mereka membuat mereka rela dan tulus untuk melepas suami mereka melakukan poligami tersebut. Dengan demikian kebutuhan mereka masing-masing dapat terpenuhi.

3. Respon Isteri Dalam Perkara Poligami di PA Medan

Dari hasil penelitian yang dilakukan ternyata semua perkawinan poligami (100 %) dari empat pasang suami isteri, di mana suami telah terlebih dahulu mengajukan permohonan izin poligami ke Pengadilan Agama Medan, semuanya dikabulkan oleh Pengadilan Agama Medan.

Sikap Pengadilan Agama Medan mengabulkan permohonan izin poligami yang diajukan oleh suami tersebut ternyata juga semuanya (100 %) di mana suami telah terlebih dahulu mendapat izin dari isteri pertama, dan izin isteri ini dibuat secara tertulis di atas kertas bermeterai Rp 6000,-, serta di depan sidang Pengadilan Agama Medan isteri tersebut mengaku bahwa ia benar bersedia dimadu dan untuk itu telah membuat surat pernyataan seperti dimaksud. Lebih jauh lagi, hal ini dapat dilihat dalam tabel berikut ini

Di samping isteri setuju maka bentuk persetujuan itu juga dapat diperinci kepada dua bentuk, yaitu Pertama, setuju dalam bentuk passif, di mana isteri hanya sekedar setuju untuk dimadu tetapi mengenai siapa calon pendamping suaminya yang kedua itu dia tidak mau tahu, dan sepenuhnya diserahkan kepada suaminya untuk mencari dan memilihnya. Kedua, setuju dalam bentuk aktif, di mana isteri tersebut turut mencarikan calon isteri pendamping suaminya, atau madunya. Lebih jelas hal ini dapat dilihat dalam tabel berikut ini.

TABEL TENTANG SIKAP AKTIF DAN PASIFNYA ISTERI
UNTUK MENCARIKAN CALON ISTERI SUAMINYA
YANG AKAN BERPOLIGAMI DI PA MEDAN
TAHUN 2004 S/D 2006

No	ISTERI	Isteri pertama tidak mencarikan calon isteri kedua suaminya	Isteri pertama turut mencarikan calon isteri kedua suaminya
1	Isteri I	ya	-
2	Isteri II	ya	-
3	Isteri III	-	ya
4	Isteri IV	ya	-

Memperhatikan tabel tersebut di atas terlihat bahwa 75 % (tiga orang) isteri yang akan dimadu itu tidak bersifat aktif untuk men-

carikan isteri kedua suaminya (calon madunya), tetapi sepenuhnya atas keinginan suaminya. Sisa dari itu sebanyak 25 % isteri terlihat secara aktif, dia bukan hanya menyetujui suaminya menikah lagi tetapi malah turut mencarikan dan merestui bahwa wanita tersebut adalah bakal calon isteri suaminya (madunya). Dengan demikian terlihat bahwa pada umumnya isteri tersebut tidak mau tahu siapa bakal calon isteri kedua suaminya itu.

Melihat kenyataan yang dialami oleh isteri pertama ini, di mana dia harus merelakan sesuatu yang paling disayangnya untuk berbagi dan diserahkan kepada wanita lain, yaitu suami tercinta akan kawin lagi untuk kedua kalinya dengan seorang wanita lain dalam perkawinan poligami karena keadaannya yang tidak mungkin lagi memberikan kebahagiaan rumah tangga yang seutuhnya karena kemampuannya untuk melayani seksualitas suaminya tidak sempurna lagi atau tidak dapat diandalkan, maka Dra. Hj. Neliati SH., sebagai Hakim Agama di PA Medan mengatakan bahwa dia sendiri pun sesungguhnya telah memanggil isteri itu ke ruangnya setelah usai sidang untuk berbicara di luar forum, karena dapat merasakan sensitivitas perasaan kewanitaan yang ada padanya, mereka berdua telah bercerita panjang lebar menyangkut kemungkinan suami wanita tersebut akan menikah lagi dengan wanita lain, maka sesungguhnya dia menyimpulkan bahwa wanita yang akan dimadu tersebut telah siap meskipun sebenarnya sangat pahit, tapi dia sadar bahwa hal ini berada di luar kemampuannya sebagai manusia, jadi dia merelakan suaminya secara tulus untuk menikah lagi, ketimbang perkawinan mereka berlangsung dalam ketidakpuasan, dan kece-masan yang berkepanjangan, lebih baiklah isteri pertama itu memberikan izin bagi suaminya untuk menikah lagi dalam perkawinan poligami sehingga kebutuhan dan kepentingan mereka bertiga dapat terselesaikan.¹⁷

Dalam penelitian ini terungkap bahwa hampir semua isteri pertama itu telah mengetahui siapa sebenarnya yang akan menjadi calon isteri kedua suaminya (madunya) dalam perkara poligami itu, dan mereka telah menyetujuinya. Dra. Harmala Harahap mengatakan bahwa meskipun tidak dituliskan dalam pertimbangan berkas perkara sesungguhnya mereka (termasuk dia sendiri) telah memanggil calon isteri kedua itu, dan mereka telah berbicara empat mata dengan

¹⁷ Hasil wawancara dengan Dra. Hj. Neliati SH., (Hakim Agama pada PA Medan yang turut menangani perkara ini) di kantornya Jl. Sisingamangaraja KM. 8,8 No.198 Telp. 061-7851712 pada Hari Kamis tanggal 07 Juni 2007

calon isteri kedua itu, sebagai sesama wanita antara Hakim Agama yang memeriksa perkara itu dengan calon isteri kedua dalam perkara poligami tersebut telah bercerita informal dalam rangka tercapainya rumah tangga yang langgeng di kemudian hari, mereka telah bercerita sampai kepada hal yang menjadi rahasia wanita, mulai dari aspek kecemburuan, kasih sayang, kemampuan seksualitas, sampai kepada keturunan, keadilan suami, dan kewarisan. Bahkan pertemuan isteri pertama dengan calon isteri kedua tersebut, di mana dipahami bahwa sesungguhnya mereka (isteri pertama dan calon isteri kedua) telah siap untuk hidup dalam rumah tangga poligami, dan inilah sesungguhnya hal terbaik bagi mereka.¹⁸

Sekedar membanding identitas isteri pertama dengan isteri kedua dapat dilihat pada tabel berikut ini sebagai berikut:

TABEL PERBANDINGAN IDENTITAS
ISTERI PERTAMA DENGAN ISTERI KEDUA

ISTERI PERTAMA	IDENTITAS	ISTERI KEDUA
PERTAMA	ISTERI	KEDUA
37 Tahun	Umur	25 Tahun
Islam	Agama	Islam
SLTA	Pendidikan	SMA
Ibu rumah tangga	Pekerjaan	Tidak ada
PERTAMA	ISTERI	KEDUA
41 Tahun	Umur	-
Islam	Agama	-
-	Pendidikan	-
Ibu rumah tangga	Pekerjaan	-
PERTAMA	ISTERI	KEDUA
41 Tahun	Umur	Umur 24 Tahun,
Islam	Agama	Islam
-	Pendidikan	S.1
Wiraswasta	Pekerjaan	Mahasiswi

¹⁸ Hasil wawancara dengan Dra Harmala Harahap, SH., M.H., (Hakim Agama pada PA Medan yang menangani 2 perkara dari 4 perkara izin poligami ini) di kantornya Jl. Sisingamangaraja KM. 8,8 No.198 Telp. 061-7851712 pada Hari Kamis tanggal 07 Juni 2007

PERTAMA	ISTERI	KEDUA
31 Tahun	Umur	35 Tahun
Islam	Agama	Islam
SMP	Pendidikan	-
Ibu Rumah tangga	Pekerjaan	Wiraswasta

Memperhatikan data-data tersebut di atas dapat disimpulkan bahwa pada umumnya isteri kedua itu masih berumur di bawah 30 tahun, kecuali satu orang saja yang sudah berumur 35 Tahun, dan semua isteri pertama itu lebih tua dari isteri kedua kecuali satu orang. Isteri pertama itu berumur; 37, 41, 41, dan 31 tahun sedang isteri kedua itu berumur 25, tidak diketahui, 24, dan 35 tahun.

Memperhatikan akan hal ini kemudian dihubungkan kepada alasan poligami karena seksualitas maka hal ini cukup relevan, di mana wanita yang masih muda itu diperkirakan akan lebih mampu melayani kebutuhan sek suami yang cenderung tidak dapat dipenuhi oleh isteri pertama seperti terlihat pada alasan poligami telah dikemukakan terdahulu.

Sejalan dengan hal tersebut Ketua PA Medan, Drs. Pahlawan Harahap, SH., M.H. mengatakan bahwa pernikahan poligami yang dilangsungkan di Medan dengan berdasar kepada izin poligami yang diberikan oleh PA itu sudah sangat tepat, dan layak diberikan. Secara naluriah laki-laki itu memiliki kebutuhan seksualitas yang lebih tinggi dibanding dengan perempuan, dan bila dikaitkan dengan faktor usia maka wanita itu akan lebih cepat mengalami kejenuhan dibanding dengan laki-laki, katakan saja di saat mereka telah berusia 50 tahunan maka suami-suami itu pada umumnya masih memiliki kebutuhan seksualitas yang cukup tinggi, berbeda halnya dengan wanita di mana saat itu mereka sudah mulai monopause, dan dalam kondisi seperti ini mereka sudah mengalami penurunan kondisi dan stamina, bahkan semakin merasakan lagi dengan melemahnya kemampuan seksualitas. Hal ini menurut beliau membuat laki-laki perlu sejak dari awal berpikir matang untuk lebih memahami sedini akan persoalan ini sehingga termotivasi untuk menikah dengan wanita yang jauh lebih muda dari padanya.¹⁹

¹⁹ Hasil wawancara dengan Drs. Pahlawan Harahap, SH., M.H., di kantornya Jl. Sisingamangaraja KM. 8,8 No.198 Telp. 061-7851712 pada Hari Kamis tanggal 07 Juni 2007

Demikian juga dengan apa yang dikemukakan oleh Panitera/ Sekretaris PA Medan Drs. Ahmad Sobardi, SH., M.H. bahwa persoalan seksualitas ini sangat menentukan dalam rumah tangga, di mana diperkirakan sangat banyak suami-suami yang melakukan poligami di bawah tangan di kota Medan hanya untuk memenuhi kebutuhan biologis mereka sementara mereka tidak mampu memberi perhatian kepada isteri-isteri mereka supaya isteri-isteri itu memberi kesempatan kepada mereka untuk menikah dalam poligami yang resmi, maka sebagai solusinya mereka menempuh jalan pintas dengan menikah di bawah tangan, terutama bagi mereka yang tidak sebagai Pegawai Negeri Sipil (PNS) yang cenderung resikonya lebih ringan, lalu dengan ini keinginan mereka terpenuhi. Dengan demikian diperkirakan akan jauh lebih besar jumlah ini (yang poligami di bawah tangan) dibanding dengan mereka yang secara resmi melakukan poligami tersebut.²⁰

Memperhatikan proses pemeriksaan perkara di PA sehubungan dengan adanya empat perkara permohonan poligami ini, dimana hakim mengabulkannya setelah terlebih dahulu ada persetujuan dari isteri pertama maka bila dilihat dari ketentuan hukum acara hal itu telah sesuai. Dikatakan demikian, semua isteri tersebut dipanggil untuk menghadap di depan sidang Pengadilan, semua isteri tersebut telah menyetujui keinginan poligami suami mereka, dan untuk ini mereka telah membuat surat pernyataan resmi dan autentik tentang persetujuan tersebut, bahkan secara informal hakim memanggil isteri-isteri tersebut untuk bicara empat mata secara kekeluargaan, dan mereka menyadari benar maksud dari poligami suami tersebut, mereka telah mengenal calon madu mereka, dan mereka telah ikhlas dengan hal ini. Dengan demikian sesungguhnya adalah keputusan yang sangat relevan bagi mereka.

Selanjutnya, mengenai adanya keharusan isteri pertama telah terlebih dahulu memberikan persetujuannya barulah hakim mengambil keputusan, juga hal ini dipandang masih sesuai dengan ajaran Islam. Dikatakan demikian, ketentuan ini dipahami sebagai kesepakatan Nasional di mana suami yang hendak berpoligami disyaratkan terlebih dahulu harus memperoleh izin dari isteri pertama, ketentuan fikih klasik yang memberikan hak poligami itu sepenuhnya kepada suami tidak dapat diberlakukan lagi sehubungan

²⁰ Hasil wawancara dengan Drs. Ahmad Sobardi, SH., M.H., di kantornya Jl. Sisingamangaraja KM. 8,8 No.198 Telp. 061-7851712 pada Hari Kamis tanggal 07 Juni 2007

dengan adanya syarat persetujuan isteri yang sudah menjadi kesepakatan itu, bahkan kesepakatan itu telah dituangkan dalam bentuk Undang-Undang yang satatus hirarkisnya sangat kuat.

Kenyataan seperti ini sejalan dengan ungkapan Sayid Sabiq sebagai berikut;²¹

إن الرجل إذا اشترط لزوجه أن لا يتزوج عليها لزمه الوفاء بالشرط، ومتى تزوج عليها فلها الفسخ. وورد في الحديث أن عليا يريد أن يتزوج امرأة (بنت أبي جهل) على فاطمة بنت محمد فنهي عن ذلك. وذكر السيد سابق "وجه تضمن الحديث لذلك أنه صلى الله عليه وسلم أخبر أن ذلك يؤذى فاطمة رضي الله عنها ويريبها وأنه يؤذى صلى الله عليه وسلم. ومعلوم قطعاً أنه صلى الله عليه وسلم إنما تزوجه فاطمة رضي الله عنها علي ألا يؤذيها ولا يريبها ولا يؤذى أباه صلى الله عليه وسلم ولا يريبه، وإن لم يكن هذا مشروطاً في صلب العقد فإنه معلوم (من المعلوم) بالضرورة أنه إنما دخل عليه.

Apabila seorang laki-laki mensyaratkan perkawinannya bahwa dia tidak mengawini perempuan lain lagi (poligami) maka haruslah dia menunaikan syarat tersebut, jika suatu waktu dia menikahi perempuan lain tersebut maka isterinya memiliki hak fasakh. Hal ini telah ternukil di dalam sebuah hadis, bahwa suatu ketika Ali Ra. bermaksud menikahi seorang perempuan lain (berpoligami) dengan perempuan itu (anak Abu Jahal) sebagai madu dari Fatimah binti Muhammad, maka Rasul melarangnya. Sayid Sabiq menyebutkan; "Kandungan hadis ini memberi petunjuk tentang hal yang demikian bahwa Nabi Saw. menceritakan perilaku seperti itu adalah menyakiti Fatimah Ra. dan menyepelkannya, dan hal seperti ini jelas menyakiti Nabi Saw. dan menyepelkannya. Secara pasti diketahui bahwa sesungguhnya Nabi Saw. menikahkan Fatimah Ra. kepada Ali Ra. supaya Fatimah itu tidak akan disakiti dan disepelkan sama sekali, dan tidak menyakiti ayahnya, yaitu Nabi Saw. dan tidak menyepelkannya, meskipun hal ini tidak disyaratkan dalam bentuk formal tetapi hal ini inklusif (tersirat) di dalam akad, maka sesungguhnya hal itu telah dipahami (nyata) secara mudah, karena pemahaman itu ada di dalamnya.

²¹ Sayid Sabiq, Fiqh al-Sunnah, Juz.2, (Kuwait : Dar al-Bayan, 1388 H.), hlm.101., juga, Departemen Agama RI., *Suntingan Fiqh Bidang Perkawinan*, (Jakarta : Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam Dirjen Binbaga Islam Departemen Agama RI., 1998/1999), hlm.27

F. Penutup

1. Kesimpulan

Sehubungan dengan adanya keinginan suami untuk melakukan poligami (sejak tahun 2004 s/d 2006) secara resmi setelah terlebih dahulu memperoleh izin PA di Medan, maka Pengadilan Agama telah menerima, memeriksa dan memutuskan perkara permohonan izin poligami suami-suami tersebut sebagai berikut;

Untuk pemeriksaan, selain suami, dan saksi-saksi, maka isteri juga telah dipanggil oleh PA menghadap dan memberi keterangan, pendapat, dan sanggahan seperlunya sebagai pembelaan terhadap dirinya secara layak di depan sidang PA Medan Jl. Sisingamangaraja KM.8,8 No. 198 Medan. Dari hal itu diperoleh kesimpulan bahwa;

1. Semua isteri tersebut telah berlaku fair, mereka setuju dan ikhlas dengan keinginan poligami yang dimohonkan oleh suami mereka, sehubungan mereka telah mengalami suatu kelemahan, dan penyakit mengakibatkan tidak mampu menjalankan kewajinan sebagai mana layaknya isteri. Di samping persetujuan ini telah diucapkan di depan sidang Pengadilan, juga telah dituangkan dalam bentuk Akta Surat Pernyataan yang autentik untuk itu.
2. Semua alasan yang diajukan oleh suami untuk memohon izin poligami tersebut, sekaligus yang menjadi kelemahan dan penyakit isteri itu adalah menyangkut ketidakmampuan isteri-isteri itu untuk memberikan pelayanan seksualitas terhadap suami mereka. Hal ini dapat diperinci sebagai berikut; Seorang isteri tidak mampu mengikuti suaminya yang senantiasa tugas di luar kota sehubungan dia masih sangat penting untuk tinggal di rumah mengurus anak-anaknya yang masih kecil, seorang lagi memang isteri yang tidak mampu melayani seksualitas suaminya sehubungan dengan kondisi sek suaminya yang cukup tinggi, dua orang yang lain mengalami sakit sewaktu berhubungan, dan berdarah, di mana seorang dari mereka sudah terlebih dahulu operasi indung telur, yang mengakibatkan mereka tidak mampu melayani suami mereka.
3. Semua permohonan izin poligami ini, dipandang telah memiliki dasar yang kuat, dan meyakinkan hakim PA Medan, dan dengan kenyataan tersebut PA Medan telah mengabulkan semua perkara tersebut.

DAFTAR BACAAN

- Alqur'an al-Karim
- Abdurrahman al-jaziri, Kitab al-Fiqh ala mazahib al-'Arba'ah, Juz.4, (Damsyik : Dar al-Fikr li al-Thaba'ah wa al-Tauzi', t.t.)
- Abu Hayyan, *Tafsir al-Bahr al-Muhit*, Juz.4
- Asy-Syurazi, Al-Muhazzab fi Fiqh al-Imam al-Syafi'i, Juz.2, (Damsyik : Dar al-Fikr li al-Thaba'ah wa al-Nasyar wa al-Tauzi', t.t.)
- Departemen Agama RI., *Al-Qur'an Dan Terjemahnya*, (Semarang : CV. Toha Putra, 1989)
- Departemen Agama RI., *Suntingan Fiqh Bidang Perkawinan*, (Jakarta: Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam Dirjen Binbaga Islam Departemen Agama RI., 1998/1999)
- Heri Munandar Lubis, *Itsbat Nikah Dalam Undang-Undang No.1 Tahun 1974 Dan Kompilasi Hukum Islam (Studi Analisis di Pengadilan Agama Medan)* (Skripsi), (Medan : 2005 M./ 1426 H.)
- Hilman Hadikusuma, *Hukum Perkawinan Indonesia Menurut Perundangan Hukum Adat, Hukum Agama*, (Bandung : Mandar maju, 1990)
- Ibn 'Adil, Al-Lubab, juz.juz.5, hlm. 157.
- Ibn Kasir al-Kursy, *Tafsiran ibn Kasir*, Juz.1, (Beirut - Libanon : Dar al-Fikri li at-Thaba'ah wa al-Nasyar wa al-Tauzi', 1981 M./ 1401 H.)
- Ibn Rusyd, *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid*, Juz.2, (Indonesia : Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyah, t.t.)
- Mahyuddin bin Syarif al-Nawawi, *Majmu' Syarah al-Muhazzab*, Juz. 17, (Jeddah : Maktabah al-Irsyad, t.t.)
- Qudamah, *Al-Mughni*, Juz.9, (Riyad : Dar 'Alam al-Kutub li al-Thaba'ah wa al-Nasyar wa al-Tauzi', t.t.)
- Sayid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Juz.2, (Kuwait : Dar al-Bayan, 1388 H.)
- Syamsuddin al-Qurtubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, (Tafsir al-Qurtubi), juz.5
- Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, Juz.7, Cet. Ke-3, (Damsik : Dar al-Fikr, 1989 M./ 1409 H.)

KONTEKSTUALISASI SYARI'AH DALAM UPAYA MEMBANGUN FIKIH KEINDONESIAAN

Prof. Dr. Nawir Yuslem, MA

Pendahuluan

Syariat Islam diyakini oleh umat Islam memiliki dua ciri dasar, yaitu: pertama, bersifat universal yang misinya adalah rahmat bagi semua makhluk yang ada di alam ini. Ciri dasar ini disimpulkan dari penjelasan Alqur'an bahwa kehadiran Nabi Muhammad Saw. dengan syariat Islam yang dibawanya adalah sebagai rahmat bagi alam semesta.¹ Sedangkan ciri dasar kedua, adalah sebagai syariat terakhir yang diturunkan Allah yang memuat prinsip-prinsip moral dan norma untuk seluruh umat manusia. Ciri dasar kedua ini dipahami dari penjelasan Alqur'an bahwa Muhammad Saw.... adalah merupakan Nabi Penutup.²

Universalitas syariat Islam sebagai cirinya yang pertama dipahami sebagai peraturan yang mencakup semua aspek kehidupan yang meliputi pengaturan hubungan antara manusia dengan Tuhannya, hubungan manusia dengan sesamanya dan dengan lingkungannya. Mahmud Syaltout bahkan secara tegas menyimpulkan bahwa "Syariat

¹ Ciri ini didasarkan kepada Q. S. 21, al-Anbiya': 107, yang menyatakan:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

Dan tiadalah kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam.

² Q. S. 33, al-Ahzab: 40 menyatakan:

مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رُّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ * وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا

"Muhammad itu sekali-kali bukanlah bapak dari seorang laki-laki di antara kamu., tetapi dia adalah Rasulullah dan penutup nabi-nabi. dan adalah Allah Maha mengetahui segala sesuatu."

(Islam) itu adalah peraturan-peraturan yang ditetapkan Allah, atau dasar-dasar peraturan yang ditetapkan Allah, agar manusia mempedomaninya dalam menata hubungannya dengan Tuhannya, hubungannya dengan saudaranya sesama Muslim, hubungan dengan saudaranya sesama manusia, hubungan dengan alam sekitarnya, dan hubungan dengan kehidupan (sumber kehidupan).³ Syari'at Islam itu, dengan demikian, berlaku untuk semua kelompok manusia.

Sedangkan dengan cirinya yang kedua, yaitu sebagai syariat yang terakhir, maka kehadirannya adalah sebagai penyempurna dari struktur bangunan syariat terdahulu yang secara berangsur telah dibangun oleh Nabi-nabi terdahulu, dan berlaku sepanjang masa (kekal abadi).

Meskipun Syariat Islam tersebut memiliki sifat yang universal dan kekal abadi berlaku sepanjang masa, namun, apabila diamati secara cermat, khususnya yang berhubungan dengan muamalah dan soal kemasyarakatan, ia tidak diformulasikan secara lugas dan rinci di dalam Alqur'an dan Hadis atau Sunnah. Dalam aspek tersebut, Islam hanya memberikan pedoman yang bersifat umum dan garis besarnya saja. Oleh karena itu, perlu dilakukan penjabaran lebih lanjut terhadap peraturan yang bersifat umum dan dasar tersebut, sehingga dapat diterapkan dan dipedomani.

Tujuan utama diturunkannya syari'ah oleh Allah SWT.... adalah untuk mewujudkan dan menjamin kemaslahatan hidup umat manusia.⁴ Kemaslahatan hidup tersebut berkembang dan dinamis mengikuti perkembangan dan dinamika hidup umat manusia tersebut. Oleh karena itulah, maka rumusan syari'ah yang terdapat di dalam Al-Quran dan Hadis sebagai sumbernya yang utama tidaklah keseluruhannya diturunkan secara rinci untuk mengatur seluruh kebutuhan dan persoalan hidup umat manusia yang berkembang tersebut. Hal tersebut agar terdapat ruang untuk merespons dan mengakomodir berbagai perkembangan dan perubahan yang terjadi di dalam kehidupan umat manusia.

Perjalanan sejarah penerapan syari'ah menunjukkan bahwa telah terjadi perubahan dan perkembangan rumusan penerapan syariah dari masa ke masa dan pada daerah-daerah yang berbeda.

³ Mahmud Syaltout, *Al-Islam: 'Aqidah wa Syari'ah* (Kairo: Dar al-Qalam, 1966), h. 12.

⁴ Al-Ghazali, *Al-Mustashfa min 'Ilm al-Usul* (Kairo: al-Maktabat al-Tijariyyah, 1937), h. 251; Abdul Wahhab Khallaf, *Usul Fiqh* (Jakarta: D.D.I.I., 1972), h. 197.

Kadaan tersebut terlihat melalui penerapan syariah pada masa Nabi Saw...., pada masa Sahabat, masa Tabi'in, bahkan memuncak pada abad ke 3 dan 4 Hijriah pada masa pembentukan mazhab-mazhab fikih, yang rumusan dan rinciannya mengalami perubahan dan perkembangan. Hal tersebut adalah dalam rangka menjawab persoalan-persoalan baru yang tidak diatur secara tegas dan rinci di dalam nass, baik aturan hukumnya atau pun kondisi dan 'illat hukumnya yang sudah berubah sesuai dengan dinamika dan perubahan kebutuhan serta konteks kehidupan yang dialami oleh umat manusia.

Dalam kehidupan masa kini, dengan berbagai perkembangan dan perubahan konteks yang terjadi di dalam kehidupan umat manusia, khususnya umat Islam, muncul berbagai permasalahan, di antaranya: Bagaimanakah kesiapan syariah dalam merespons dan memenuhi kebutuhan umat manusia serta memelihara kemaslahatan mereka dalam konteks kehidupan yang terus berkembang dan berubah ini?; Bagaimanakah kemungkinan pelaksanaan syariah dalam konteks kehidupan umat Islam di Indonesia secara khusus? Inilah di antara persoalan yang akan didiskusikan di dalam makalah ini, semoga dapat memberikan sumbangan pemikiran untuk merumuskan sebuah konsep syariah yang aplikatif dan solutif bagi kehidupan umat Islam di Indonesia secara khusus dan bangsa Indonesia secara umum.

Syari'ah dan Fiqh

Kata syari'ah dan fiqh kadang-kadang diartikan sama, atau dianggap mengandung arti yang sama (*mur ± dif, synonyms*), namun kedua istilah tersebut sebenarnya mempunyai perbedaan makna yang jelas dan karenanya tidak bisa disamakan dan dipertukarkan penggunaannya.

Kata syari'ah secara etimologi berarti "jalan tempat keluarnya air untuk minum." Kata ini dikonotasikan dengan "jalan lurus yang harus dituruti."⁵ Secara terminologi syari'ah pada mulanya dipahami sebagai berikut:

معنى الشريعة عند الفقهاء هي: الأحكام التي سنّها الله لعباده ليكونوا مؤمنين عاملين على ما يسعدهم في الدنيا والآخرة.⁶

⁵ Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 7.

⁶ Muhammad Ali Al-Sayis, *Tarikh Fiqh Islamiy* (Mesir: Muhammad Ali Shubaih, T. th.), h. 5.

Pengertian syariah menurut para fukaha adalah: hukum-hukum yang ditetapkan Allah terhadap hambaNya, agar mereka menjadi orang-orang yang beriman (mukminin), yang beramal dengan amal-amal yang akan membahagiakan mereka di dalam kehidupan dunia dan akhirat.

Atau,

والشريعة هي النظم التي شرعها الله أو شرع أصولها ليأخذ الإنسان بها نفسه في علاقته بربه وعلاقته بأخيه المسلم وعلاقته بالإنسان وعلاقته بالكون وعلاقته بالحياة.⁷

Dan syariah itu adalah peraturan yang ditetapkan Allah atau dasar-dasar peraturan yang ditetapkanNya, agar manusia menggunakannya dalam menata hubungannya dengan Tuhannya, hubungan sesama muslim, hubungan sesama manusia, hubungan dengan alam sekitar, dan hubungan dengan kehidupan ini.

Dan dapat juga didefinisikan sebagai berikut:

كل ما شرع الله تعالى لعباده من الأحكام سواء بالقرآن أم بالسنة وسواء ما تعلق منها بكيفية الاعتقاد ويختص بها علم الكلام أو علم التوحيد أو بكيفية العمل ويختص بها علم الفقه.⁸

"segala peraturan yang ditetapkan Allah SWT.... untuk hambaNya (manusia) melalui Al-Quran atau Sunnah (Hadis), baik berupa hukum-hukum akidah (al-ahkam al-'itqadiyah), yang secara khusus dibahas di dalam Ilmu Kalam atau Ilmu Tauhid, atau hukum-hukum yang bersifat praktis (al-ahkam al-'amaliyah), yang secara khusus menjadi objek kajian Ilmu Fikih.

Akan tetapi, dalam perkembangan selanjutnya pengertian syariat menjadi menyempit, yaitu hanya berarti sebagai "hukum-hukum yang bersifat praktis ('amaliyyah)." Penyempitan makna tersebut adalah untuk membedakan syariah dengan agama, yang mencakup selain persoalan hukum-hukum praktis (al-ahkam al-

⁷ Mahmud Syaltut, *Al-Islam 'Aqidah wa Syari'ah* (Kairo: Dar al-Qalam, 1966), h. 12.

⁸ Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuhu* (Damaskus, Syria: Dar al-Fikr, 1989), 8 Juz: Juz 1, h. 18.

'amaliyah), juga hukum-hukum akidah (al-ahkam al-'itqadiyah), hukum-hukum akhlak (al-ahkam al-khuluqiyyah).

Fikih atau al-fiqh, secara etimologi berarti al-fahmu, yaitu pemahaman. Sedangkan secara terminologi para ulama mengemukakan definisi yang bervariasi, namun yang dianggap paling baik dan populer di kalangan ulama usul fikih adalah:

العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية. أو هو: مجموعة الأحكام الشرعية لعملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية.⁹

"Pengetahuan tentang hukum syara' yang bersifat praktis yang dirumuskan dari dalil-dalil syara' yang tafsili." Atau: "Kumpulan hukum-hukum syara' yang bersifat praktis yang dirumuskan dari dalil-dalil syara' yang tafsili."

Perbedaan syariah dengan fikih adalah, kalau syari'at merupakan hukum-hukum yang terdapat dalam Al-Quran dan Hadis, atau syariah merupakan aturan sistematis yang digariskan oleh Allah yang berwujud dalam bentuk aturan pokok yang telah dijelaskan oleh Allah SWT.... agar manusia dapat menjadikannya sebagai pedoman. Sedangkan fikih, di sisi lain, adalah hasil pemahaman dan interpretasi (hasil ijtihad) para mujtahid terhadap teks-teks Al-Quran dan Hadis serta hasil ijtihad mereka terhadap peristiwa yang hukumnya tidak ditemukan di dalam keduanya (Al-Quran dan Hadis).¹⁰

Dalam perjalanan sejarah hukum Islam, dikenal sekurangnya ada empat macam produk pemikiran hukum Islam yang merupakan hasil pemahaman dan perumusan dari Al-Quran dan Hadis sebagai sumber hukum di dalam Islam, yaitu (1) fikih, (2) fatwa-fatwa ulama, (3) keputusan-keputusan pengadilan agama (qada' al-qadi), dan (4) peraturan perundang (qanun) di negara-negara Muslim.¹¹

⁹ al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuhu*, Juz 1, h. 16; Id. *Usul al-Fiqh al-Islamiy* (Damaskus, Syria: Dar al-Fikr, 1406 H / 1986 M), 2 Juz: Juz 1, h. 19.

¹⁰ Masykuri Abdillah, "Ilmu Fikih/Syariat" dalam Taufik Abdulah (Ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam* (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), Jilid 1, h. 244-245; Juhaya S. Pradja, "Fikih dan Syariat," dalam Taufik Abdulah (Ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam* (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), Jilid 4, h. 85.

¹¹ Atho Mudzhar, "Fiqh dan Reaktualisasi Ajaran Islam," dalam Budhy Munawar-Rachman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah* (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995), h. 369.

- 1) *Fikih* adalah merupakan produk hukum dari para ulama mujtahid, yang selanjutnya dihimpun di dalam berbagai kitab fikih. Karya fikih tersebut, oleh para penulisnya pada saat ditulis itu, tidak dimaksudkan untuk diberlakukan secara umum di suatu negeri meskipun dalam perjalanan sejarah, beberapa kitab fikih tertentu telah diberlakukan sebagai kitab undang-undang. Kitab-kitab fikih tersebut juga tidak dimaksudkan oleh penulisnya untuk digunakan pada masa atau periode tertentu. Dengan tidak adanya masa berlaku ini, maka kitab-kitab fikih tersebut cenderung dianggap harus berlaku untuk semua masa, yang oleh sebagian orang dianggap sebagai jumud atau beku, artinya tidak berkembang. Selain itu, kitab-kitab fikih tersebut umumnya membahas masalah-masalah hukum secara menyeluruh, sehingga karenanya, perbaikan atau revisi terhadap sebagian isi kitab fikih dianggap dapat mengganggu keutuhan isi keseluruhan kitab fikih tersebut. Dengan demikian, maka kitab-kitab fikih tersebut cenderung menjadi resisten terhadap perubahan.
- 2) *Fatwa* adalah pendapat hukum (*legal opinion*) dari seorang ulama (*mufti*) yang bersifat kasuistik, karena fatwa tersebut merupakan jawaban terhadap pertanyaan yang diajukan oleh penanya (*mustafti*). Fatwa sebagai produk hukum tidak bersifat mengikat, sehingga sang peminta fatwa dapat menerima dan mengamalkannya, atau menolak dan tidak mengamalkannya. Karena fatwa tersebut merupakan jawaban terhadap berbagai pertanyaan yang diajukan pada masa dan situasi yang berkembang, maka fatwa tersebut cenderung bersifat dinamis, meskipun jawaban yang diberikan belum tentu dinamis.
- 3) *Keputusan-keputusan Pengadilan Agama (Qada' al-Qadi)*, yaitu keputusan yang ditetapkan oleh para hakim di pengadilan agama, yang sifatnya adalah mengikat bagi pihak-pihak yang berperkara. Keputusan pengadilan agama ini juga bersifat dinamis, karena keputusan tersebut dibuat dalam rangka menyelesaikan kasus-kasus yang terjadi di masyarakat dan diajukan ke pengadilan pada waktu-waktu tertentu yang sifat kasus-kasus tersebut berkembang dan berubah-ubah.
- 4) *Peraturan Perundang-undangan (qanun)* di negara muslim. Peraturan perundangan ini bersifat mengikat dan daya ikatnya lebih luas dan bahkan mengikat rakyat atau penduduk yang menjadi warga negara di negara tersebut. Dalam perumusan peraturan perundangan ini, tidak hanya para ulama (mujtahid) yang terlibat, tetapi juga para politisi, dan para ahli dalam berbagai bidang lainnya.

Keempat produk pemikiran hukum Islam tersebut di atas secara umum adalah merupakan hasil proses *ijtihad* yang dilakukan oleh para ulama mujtahid atau para ahli dalam berbagai bidang, baik secara individual maupun secara kolektif, terutama dalam perumusan peraturan perundangan. *Ijtihad* sebagai konsep dan metode perumusan hukum menunjukkan dinamika hukum Islam. Hal-hal yang belum jelas ketentuan hukumnya ditetapkan berdasarkan *ijtihad*. Dengan demikian, melalui *ijtihad* tidak ada masalah hukum yang tidak bisa dipecahkan.

Pada masa lalu, *ijtihad* dilakukan secara individual oleh seorang mujtahid tertentu. Pada masa sekarang, *ijtihad* diperlukan pada lembaga legislatif sebagai lembaga yang menghasilkan peraturan perundangan, demikian juga pada lembaga eksekutif dan yudikatif, karena lembaga-lembaga ini juga merupakan lembaga yang memiliki kekuasaan merumuskan dan menetapkan hukum yang mengatur dan mengendalikan kehidupan masyarakat. Produk hukum yang lahir dari ketiga lembaga ini adalah bersifat mengikat dan memaksa dalam kehidupan warga negara.

Variasi Pemahaman Terhadap Syariah dan Fikih

Sehubungan dengan produk-produk hukum Islam di atas, sejarah telah mencatat bahwa terdapat variasi di kalangan ulama mujtahid dan umat Islam dalam memahami dan memandang syariah dan produk-produk hukum Islam yang dirumuskan darinya. Ada sejumlah pasangan pilihan yang dapat mempengaruhi pandangan seseorang tentang syariah dan fikih serta produk hukum lainnya.¹² Pasangan pilihan tersebut dipandang oleh Noel J. Coulson sebagai pertentangan dan ketegangan dalam pemikiran hukum Islam.¹³ Di antara pasangan pilihan tersebut adalah:

a. Wahyu dan Akal.

Ada dua aliran pemikiran hukum yang lahir pada sejarah awal hukum Islam sebelum terbentuknya mazhab fikih yang empat.

¹² Mudzhar, "Fiqh dan Reaktualisasi Ajaran Islam," 372.

¹³ Noel J. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1969), 118 pages. Coulson dalam buku ini mendiskusikan tentang hukum Islam dari perspektif pertentangan antara *Revelation and Reason, Unity and Diversity, Authoritarianism and Liberalism, Idealism and Realism, Law and Morality, dan Stability and Change*.

Pertama adalah kelompok yang mengutamakan Hadis dalam memahami ayat-ayat Al-Quran. Kelompok ini dikenal dengan *ahl al-Hadits* dan berkembang di Madinah dengan Imam Malik ibn Anas sebagai tokohnya. Kelompok ini lebih memberi tempat kepada Hadis-hadis, meskipun kadang-kadang lemah, dalam merumuskan hukum-hukum sebagaimana terlihat dalam kitab-kitab fikih mereka.

Kedua, adalah kelompok yang mengutamakan penggunaan akal dalam memahami dan menjabarkan ajaran Islam tentang hukum. Kelompok ini dikenal dengan *ahl al-ra'yi* dan berpusat di Kufah dan Bagdad dengan Imam Abu Hanifah sebagai tokohnya. Kelompok ini menghasilkan kitab-kitab fikih yang bersifat rasional.

b. Kesatuan dan Keragaman

Hukum Islam di satu sisi dapat dilihat sebagai kesatuan. Artinya adalah bahwa hukum Islam itu adalah hukum Tuhan, sehingga karenanya hukum Islam itu hanya ada satu macam saja untuk seluruh umat manusia. Pandangan ini telah mendominasi pikiran umat Islam dalam berabad-abad, sehingga fikih selalu menolak terhadap perubahan. Di sisi lain, hukum Islam, yang berwujud dalam bentuk fikih, dalam kenyataannya adalah beraneka ragam. Hal tersebut dapat dilihat melalui keberadaan mazhab-mazhab dalam fikih yang bermacam-macam.

Dalam merumuskan fikih, para ulama menggunakan ijtihad. Dalam realisasi penggunaan ijtihad tersebut, terutama terhadap kasus-kasus baru, para ulama kadang-kadang berbeda pendapat. Perbedaan pendapat tersebut di antaranya karena perbedaan pengalaman atau prinsip-prinsip yang diperpegangi dalam memahami *nass* yang ada, terlebih lagi apabila dikaitkan dengan perbedaan situasi dan kondisi. Seorang mujtahid dapat berbeda hasil ijtihadnya terhadap kasus yang sama karena perubahan situasi dan kondisi yang berkaitan dengan kasus tersebut. Imam Syafii, umpamanya, ketika di Baghdad ia melahirkan sejumlah keputusan hukum yang dikenal dengan *qawl qadim*, dan kemudian setelah beliau pindah ke Mesir beliau melahirkan kesimpulan-kesimpulan hukum yang baru yang disebut dengan *qawl jadid*. Perubahan tersebut menunjukkan adanya kemungkinan penetapan hukum yang berbeda terhadap satu kasus yang sama karena perbedaan tempat dan kondisi. Dalam konteks inilah Joseph Schacht berargumen bahwa terdapat hubungan antara variasi atau keberagaman ajaran (hukum)

yang ditetapkan oleh imam Mazhab dengan perbedaan geografis yang mereka miliki masing-masing.¹⁴

c. Idealisme dan Realisme

Hal lain yang berpengaruh terhadap perkembangan fikih adalah pilihan antara idealisme dan realisme, antara cita-cita dan kenyataan tentang fikih. Dalam sejarah diketahui bahwa fikih umumnya ditulis oleh para fukaha', jusrits atau para ahli hukum, yang merumuskannya secara deduktif di belakang meja. Jadi, para teoritis hukum lebih dominan dalam perumusan hukum dibanding para praktisi, seperti qadi atau para hakim. Akibatnya adalah bahwa fikih yang dihasilkannya lebih mengekspresikan hal-hal yang ideal dari pada yang real. Akibat lain adalah bahwa fikih secara bertahap akan semakin jauh dari kenyataan masyarakat.

d. Stabilitas dan Perubahan

Pasangan pilihan ini adalah antara stabilitas dan perubahan. Pasangan pilihan ini adalah merupakan kelanjutan dari pasangan pilihan sebelumnya. Ketika hukum Islam dipandang hanya satu saja, maka secara konseptual hukum Islam itu tidak menerima adanya variasi dan keberagaman. Selanjutnya, akan menjadikan hukum Islam itu harus stabil, statis dan tidak boleh mengalami perubahan. Sebagai akibatnya kitab-kitab fikih menjadi beku dan jemu.

Terhadap pasangan pilihan di atas, Atho Mudzhar berkomentar bahwa kemandekan pemikiran fikih di dunia Islam selama ini adalah karena kekeliruan menetapkan pilihan dari pasangan-pasangan pilihan tersebut di atas, atau sekurang-kurangnya kekeliruan dalam menentukan bobot masing-masing pilihan itu. Selama ini fikih telah dipandang sebagai ekspresi kesatuan hukum Islam yang universal dari pada sebagai ekspresi keragaman yang partikular. Fikih telah mewakili hukum dalam bentuk cita-cita dari pada sebagai respons atau refleksi kenyataan yang ada secara realis. Fikih juga telah memilih stabilitas dari pada perubahan. Semua itu telah mengakibatkan kemandekan pemikiran fikih di dunia Islam selama ini.¹⁵

¹⁴ Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: The Clarendon Press, 1950), h. 7.

¹⁵ Mudzhar, "Fiqh dan Reaktualisasi Ajaran Islam," 375.

Kontekstualisasi Syariah dan Fikih Indonesia

Kontekstualisasi syariah dapat diwujudkan melalui fikih dan berbagai produk pemikiran hukum sebagaimana yang telah dikemukakan terdahulu. Selain itu, upaya kontekstualisasi tersebut juga harus dilakukan melalui pembaharuan persepsi dan pemahaman terhadap fikih dan berbagai produk pemikiran hukum Islam dalam bentuk penggabungan dan harmonisasi dari beberapa pasangan pilihan yang telah dikemukakan di atas, yaitu antara wahyu dan akal, kesatuan dan keragaman, idealisme dan realisme, serta stabilitas dan perubahan.

Kedudukan fikih dan kitab fikih sebagaimana yang telah dikemukakan di atas, harus dilihat sebagai bagian atau salah satu dari produk pemikiran hukum di dalam Islam. Prosesnya adalah melalui ijtihad para ulama mujtahid. Dalam pelaksanaan ijtihad tersebut, para ulama berpegang dan berpedoman kepada berbagai sumber, metode dan prosedur perumusan hukum yang telah ditetapkan oleh para ulama mujtahid itu sendiri, baik yang sifatnya telah disepakati oleh mayoritas ulama mujtahid (*al-adillat al-muttafaq 'alaiha*), seperti Al-Quran, Hadis (Sunnah), Ijma' dan Qiyas; atau yang dipedomani oleh sebagian ulama dan tidak dipergunakan oleh sebagian yang lain, yang disebut juga dengan dalil-dalil yang diperlisihkan penggunaannya (*al-adillat al-mukhtalaf fiha*), seperti *istishan*, *istislah* (*al-maslahah al-mursalah*), *'urf*, *syar'* *man qablana*, *mazhab al-Shahabi*, *istishab*, dan *al-dzara'i'* (*sadd al-dzari'ah*).

Hasil rumusan hukum (fikih) yang lahir dari proses ijtihad tersebut berpeluang untuk berubah, berkembang, dan bervariasi, sesuai dengan perubahan, perkembangan dan perbedaan waktu, tempat, keadaan, niat dan kebiasaan, sebagaimana yang dikemukakan oleh Ibn Qayyim al-Jawziyyah.¹⁶ Dengan demikian, pandangan terhadap fikih haruslah proporsional demikian juga perlakuan terhadapnya juga harus proporsional, yaitu:

- 1) Fikih adalah salah satu bentuk produk dari beberapa produk pemikiran hukum Islam.

¹⁶ Ibn Qayyim secara khusus membahasnya dalam satu pasal khusus, yaitu: فصل في تغيير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد

Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, Ed. Muhammad Muhyi al-Din 'Abd al-Hamid (Beirut: Dar al-Fikr, 1397 H/1977 M), 4 Juz: Juz 3, h. 14-70.

- 2) Karena sifatnya sebagai produk pemikiran, maka fikih sebenarnya tidak boleh resisten terhadap pemikiran baru yang muncul kemudian.

- 3) Membiarkan fikih sebagai kumpulan aturan yang tanpa batas masa berlakunya, maka itu berarti mengekalkan produk pemikiran manusia yang semestinya adalah temporal.¹⁷

Sehubungan dengan hal di atas, Hasan Turabi, seorang pakar hukum dari Sudan, berpendapat bahwa *tajdid* harus diterapkan terhadap ajaran Islam, khususnya fikih. Reinterpretasi secara radikal terhadap ajaran-ajaran Islam diperlukan. Menurutnya, adalah suatu kekeliruan apabila menganggap ajaran Islam itu tidak berubah dan tidak dapat dilakukan perubahan. Memang diakui, katanya, bahwa di dalam Islam terdapat prinsip-prinsip yang sifatnya eternal dan tidak menerima perubahan, namun hal itu tidak berlaku pada fikih yang merupakan formulasi dan rumusan hukum Islam yang diwariskan oleh ulama terdahulu, yang pada hakikatnya adalah hasil ijtihad mereka dalam memahami teks-teks dan perintah-perintah agama. Justeru itu, pemahaman serupa itu dapat saja dievaluasi kembali dan dikaji ulang oleh ulama di zaman modern ini.¹⁸

Turabi lebih lanjut menegaskan, bahwa adalah suatu kemestian dalam kehidupan modern ini memperluas lapangan ijtihad dengan cara memperkenankan dipergunakannya metode-metode yang kondusif dalam perumusan hukum-hukum baru. Apabila ajaran Islam ingin tetap hidup dan aplikatif di tengah-tengah masyarakat moden, katanya lebih lanjut, maka harus dibuka pintu bagi para ahli dari berbagai disiplin ilmu untuk berpartisipasi dan memberikan kontribusinya dalam pembicaraan dan perumusan hukum dan peraturan-peraturan baru. Untuk kasus Indonesia, hal ini telah dilakukan oleh Majelis Ulama Indonesia dengan Lembaga POM nya. Langkah yang dapat ditempuh dalam pelaksanaan *tajdid* ini, menurut Turabi, adalah dengan cara kembali kepada prinsip-prinsip dasar ajaran Islam, mempelajari dan memahami khasanah intelektual dan kekayaan ajaran agamanya dengan sikap kritis dan tidak dogmatis, dan selanjutnya menyesuaikannya dengan prinsip-prinsip ajaran Islam yang bersifat ternal yang diwahyukan Allah SWT..... Untuk

¹⁷ Mudzhar, "Fiqh dan Reaktualisasi Ajaran Islam," 370.

¹⁸ Hasan Turabi, *Tajdid Usul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Jayl, 1980), h. 7-8; Lihat Juga Turabi dalam Abdelwahab El-Affandi, *Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan* (London: : Grey Seal, 1991), h. 170.

pelaksanaan tugas mulia ini, kata Turabi, maka setiap generasi berkewajiban untuk memberikan kontribusinya dalam kehidupan keagamaan ini.¹⁹

Bermodalkan pandangan di atas, maka seyogianyalah fikih yang sudah disusun sejak beberapa abad yang lampau itu agar ditinjau kembali kesesuaian dan relevansinya dengan perkembangan zaman dan perubahan situasi dan kondisi kehidupan umat manusia, sehingga mampu menyahuti dan memenuhi kebutuhan umat Islam pada masa kini. Untuk kasus peradilan agama di Indonesia, umpamanya, para hakim pada mulanya masih enggan untuk melakukan ijtihad dalam penetapan hukum dalam menyelesaikan berbagai kasus yang diajukan kepadanya. Umumnya para hakim di peradilan agama, biasanya memutus perkara berdasarkan kitab-kitab fikih yang beredar di Indonesia, atau dengan kata lain, di samping merujuk kepada *nass* Al-Quran dan Sunnah, mereka menggunakan hasil ijtihad para mujtahi di zaman lalu. Kalau pun para hakim tersebut berijtihad, maka ijtihad yang mungkin dilakukan adalah dalam *tarjih*, memilih pendapat fikih atau hasil ijtihad para mujtahid masa lalu tersebut yang lebih kuat, lebih sesuai untuk penyelesaian kasus perkara yang sedang dihadapi.

Pada masa sekarang, di Indonesia, telah dilakukan perumusan hukum Islam secara tertulis, yaitu apa yang disebut dengan Kompilasi Hukum Islam (KHI). KHI yang lahir melalui Instruksi Presiden No. 1 tahun 1991 pada tanggal 10 Juni 1991, adalah merupakan buku hukum Islam (kompendium hukum Islam) yang terdiri atas tiga buku, yaitu: Buku I tentang Hukum Perkawinan yang berisikan 19 bab dan 170 pasal; Buku II tentang Hukum Kewarisan yang berisi 6 bab dan 44 pasal; dan Buku III tentang Hukum Perwakafan yang berisi 5 bab dan 14 pasal. KHI bersama-sama dengan beberapa undang-undang yang telah lahir lebih dahulu, seperti UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, PP No. 9 Tahun 1975, dan lainnya, dipandang sebagai langkah maju dalam rangka pengamalan Hukum Islam oleh umat Islam di Indonesia.

Dengan adanya KHI, maka kecenderungan para hakim untuk melakukan *tarjih* mulai berkurang, bahkan mungkin tidak ada sama sekali. Para hakim justeru cenderung menggunakan KHI dari pada menggali sendiri hasil ijtihad para fukaha masa lalu atau melakukan ijtihad sendiri. Ini adalah merupakan jalan pintas yang lebih gampang, namun merupakan gejala yang mengkhawatirkan terhadap perkem-

bangkan ijtihad di Pengadilan Agama. KHI sebenarnya bukanlah undang-undang, tetapi masih berupa buku hukum biasa atau bisa disebut sebagai *buku fikih mazhab Indonesia* yang dirumuskan secara kolektif oleh para ulama dan mereka yang dianggap memenuhi syarat untuk itu. Upaya untuk meningkatkan KHI menjadi undang-undang sedang dilakukan. Bahkan salah satu Buku KHI, yaitu Buku III tentang Perwakafan, setelah mengalami beberapa revisi, sekarang telah menjadi Undang-undang No. 41 Tahun 2004 tentang Wakaf.

Kodifikasi hukum Islam melalui perundang-undangan adalah merupakan pilihan yang tepat dalam rangka mewujudkan masa depan hukum Islam di Indonesia. Hal ini sejalan dengan pendapat yang ditawarkan oleh Hasan Turabi di dalam karyanya *Tajdid Usul al-Fiqh*.

Turabi mengemukakan peranan negara (*al-sultah*) dalam pengembangan dan perumusan hukum Islam. Negara dalam pandangan Hasan Turabi, memainkan peranan yang sangat penting dalam mendukung serta membekali pengembangan pelaksanaan ijtihad.²⁰ Hal tersebut dapat direalisasikan melalui negara dengan cara penyediaan dana, sarana dan institusi pendidikan yang mampu menciptakan lingkungan yang kondusif untuk meningkatkan kemampuan berijtihad, kemajuan ilmu pengetahuan, peningkatan kualitas dan kuantitas ulama dan ilmuan. Apabila ulama telah memiliki kemampuan untuk melaksanakan fungsinya dengan melahirkan ide-ide yang segar dan pikiran-pikiran (ijtihad) yang tepat dalam menjawab permasalahan kontemporer, maka negara dalam hal ini berkewajiban untuk mewujudkan (membentuk) suatu pertemuan konsultatif dalam rangka mencari dan memilih ide-ide dan pemikiran yang paling tepat untuk dipedomani dan dijadikan sebagai peraturan yang berlaku secara resmi dan dijadikan sebagai undang-undang. Dalam hal ini negara (pemerintah) harus bersikap sangat hati-hati ketika akan menentukan perundang-undangan yang sifatnya mengikat umat, sehingga peraturan tersebut haruslah benar-benar dapat secara maksimal memenuhi kebutuhan masyarakat dan sekaligus dapat menyelesaikan permasalahan mereka secara adil. Kalau tidak, maka umat Islam akan kembali berpegang kepada pendapat yang menyatakan bahwa hanya ulama dan mujtahid yang independen lah yang dapat dipercayai untuk merumuskan dan mengembangkan hukum yang akan mengatur kehidupan masyarakat melalui ijtihad dan fatwa mereka. Oleh karenanya, negara haruslah

¹⁹ Affendi, *Turabi's Revolution*, h. 171-172.

²⁰ Hasan Turabi, *Tajdid Usul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Jayl, 1980), h. 33-34.

benar-benar menjamin kebebasan dan keindependenan kegiatan lembaga legislatif, sementara tetap memelihara peranan kolektif dalam menentukan dan mengkodifikasi pendapat-pendapat yang benar.²¹

Sejalan dengan pemikiran Turabi di atas, untuk kasus Indonesia, maka lahirnya berbagai peraturan perundang-undangan yang diambil dari, atau dalam rangka menerapkan, hukum-hukum Islam, oleh negara di Indonesia saat ini, baik secara nasional ataupun secara regional, adalah merupakan kebijakan yang sudah tepat. Bahkan kebijakan seperti ini juga dilakukan oleh hampir semua negara berpenduduk mayoritas muslim, baik di wilayah Timur Tengah, maupun di kawasan Asia dan Afrika.²² Kebijakan ini juga sejalan dengan pemikiran yang disampaikan oleh Hazairin dan para tokoh Islam lainnya.²³

Penutup

Dari uraian di atas dapat ditarik beberapa kesimpulan, antara lain.

- Kontekstualisasi syariah dalam hubungannya dengan keIndonesiaan pada dasarnya sangat mungkin dilakukan. Untuk mewujudkannya, terlebih dahulu harus dipilah-pilah pengertian dan pemahaman antara syariah dengan fikih dan berbagai produk pemikiran hukum Islam lainnya. Syariah adalah aturan-aturan atau dasar-dasar aturan yang diturunkan Allah kepada umat manusia untuk dipedomani dalam menata hubungan dengan Tuhan, dengan sesama manusia dan dengan alam sekitarnya. Tujuan dasar penyampaian syariah tersebut adalah untuk kemaslahatan umat manusia. Oleh karenanya, sering kali aturan yang diturunkan Allah tersebut bersifat *ijmal*, yang *tafsilnya* dapat dilakukan oleh para mujtahid. Sementara fikih dan perumusan sejenisnya adalah merupakan hasil pemikiran dan perumusan hukum oleh mujtahid terhadap dalil-dalil syara' untuk menghasilkan hukum-hukum yang dibutuhkan oleh umat manusia pada waktu

²¹ Turabi, *Tajdid Usul al-Fiqh*, h. 35-36.

²² Rifyal Ka'bah, "Kodifikasi Hukum Islam Melalui Perundang-undangan Negara," Makalah disampaikan pada acara *Annual Conference PPs IAIN/ UIN/STAIN se Indonesia* di PPS IAIN AR-RANIRY - BANDA ACEH, 16 s/d 20 Desember 2004, h. 5.

²³ Hazairin, *Tujuh Serangkai Tentang Hukum* (Jakarta: PT Bina Aksara, Cet. Ke 4, 1985), h. 82-83, 127-128.

tertentu, tempat tertentu dan kondisi serta situasi tertentu, yang hal tersebut selalu mengalami perkembangan dan perubahan.

Dalam permusan hukum yang bersifat praktis (*al-ahkam al-'amaliyyah*) tersebut, para mujtahid dapat mempergunakan berbagai dalil, metode dan prosedur ijtihad yang ada, seperti qiyas, istihsan, istislah, istishab, 'urf dan lainnya yang telah disebutkan dalam kitab-kitab usul fikih dengan mempertimbangkan pasangan pilihan tentang fikih tersebut, yaitu antara wahyu dan akal, kesatuan dan keragaman, idealisme dan realisme, serta stabilitas dan perubahan.

Ijtihad kolektif, baik melalui lembaga organisasi seperti MUI, atau bahkan negara, seperti lembaga legislatif, eksekutif dan yudikatif, pada zaman sekarang ini justru lebih efektif dan responsif, bahkan diharapkan antisipatif, dalam memenuhi dan melindungi kebutuhan umat Islam secara khusus, dan bangsa secara umum.

DAFTAR BACAAN

- Abdillah, Masykuri. "Ilmu Fikih/Syariat" dalam Taufik Abdulah (Ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*. Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002: Jilid 1, h. 244-245
- Affandi, Abdelwahab El-. *Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan*. London: : Grey Seal, 1991.
- Coulson, Noel J. *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1969.
- Djamil, Fathurrahman. *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.
- Al-Ghazali, Al-Mustashfa min 'Ilm al-Usul. Kairo: al-Maktabat al-Tijariyyah, 1937.
- Hazairin. *Tujuh Serangkai Tentang Hukum*. Jakarta: PT Bina Aksara, Cet. Ke 4, 1985.
- Jawziyyah, Ibn Qayyim al-. *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, Ed. Muhammad Muhyi al-Din 'Abd al-Hamid. Beirut: Dar al-Fikr, 1397 H / 1977 M: 4 Juz.
- Ka'bah, Rifyal. "Kodifikasi Hukum Islam Melalui Perundang-undangan Negara," Makalah disampaikan pada acara *Annual Conference*

PPs IAIN/UIN/STAIN se Indonesia di PPS IAIN AR-RANIRY - BANDA ACEH, 16 s/d 20 Desember 2004.

Khallaf, Abdul Wahhab. *Usul Fiqh*. Jakarta: D.D.I.I, 1972.

Mudzhar, Atho. "Fiqh dan Reaktualisasi Ajaran Islam," dalam Budhy Munawar-Rachman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*. Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995.

Pradja, Juhaya S. "Fikih dan Syariat," dalam Taufik Abdulah (Ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*. Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002: Jilid 4, h. 85.

Al-Sayis, Muhammad Ali. *Tarikh Fiqh Islamiy*. Mesir: Muhammad Ali Shubaih, T. th.

Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: The Clarendon Press, 1950.

Syaltout, Mahmud. *Al-Islam: 'Aqidah wa Syari'ah*. Kairo: Dar al-Qalam, 1966.

Syaltut, Mahmud. *Al-Islam 'Aqidah wa Syari'ah*. Kairo: Dar al-Qalam, 1966.

Turabi, Hasan. *Tajdid Usul al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Jayl, 1980.

al-Zuhayli, Wahbah. *Usul al-Fiqh al-Islamiy*. Damaskus, Syria: Dar al-Fikr, 1406 H / 1986 M: 2 Juz.

al-Zuhayli, Wahbah. *al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuhu*. Damaskus, Syria: Dar al-Fikr, 1989: 8 Juz.

SYARIAT ISLAM DI INDONESIA:

Jangan Terjebak Simbol Formal

DR. Muhammad Iqbal, M.Ag¹

A. PENDAHULUAN

Tumbangnya rezim otoriter Orde Baru pada tahun 1998 lalu memunculkan harapan di kalangan umat Islam untuk menjadikan syariat Islam sebagai alternatif bagi sistem hukum Indonesia. Sebagian umat Islam menginginkan agar Piagam Jakarta yang memberikan kesempatan kepada umat Islam untuk menjalankan syariat agamanya diberlakukan kembali. Mereka menganggap bahwa kehancuran bangsa saat ini terutama disebabkan oleh sistem hukum bangsa Indonesia yang tidak berakar dari aspirasi yang hidup di dalam masyarakatnya yang mayoritas menganut agama Islam. Sebagai contoh, hukum perdata (*Burgelijk Weetboek*) dan hukum pidana Indonesia selama ini sebagian besar isinya masih berkiblat ke negeri Belanda. Keduanya merupakan warisan kolonial yang sering tidak relevan dengan perkembangan zaman sekarang.

Selama masa Orba, perjuangan umat Islam untuk bisa menjalankan syariat agamanya juga menghadapi kendala. Syariat Islam ketika itu seakan-akan menjadi momok yang sangat menakutkan bagi pemegang kekuasaan, sehingga sedapat mungkin kelompok-kelompok yang tidak "bersahabat" dengan Islam berusaha mencegah pemberlakuan syariat Islam dalam sistem hukum nasional. Hal ini terjadi ketika ada pembahasan di legislatif tentang rancangan undang-undang yang menyangkut kepentingan umat Islam.² Biasanya,

¹ Penulis adalah Doktor bidang Politik Islam di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan Dosen Fakultas Syari'ah IAIN SU

² Di antara reaksi keras yang dilakukan pihak yang tidak senang dengan syariat Islam adalah ketika pembahasan tentang Rancangan Undang-undang tentang Peradilan Agama. Mereka dengan sistematis dan gencar menggunakan

alasan yang digunakan kelompok luar Islam tersebut adalah "ingin mendirikan negara Islam", "menghidupkan Piagam Jakarta", "bertentangan dengan Pancasila" dan seribu satu alasan lainnya yang terkadang terkesan dibuat-buat.

Dalam tulisan ini, penulis akan mengelaborasi sejarah perjuangan umat Islam dalam menegakkan syariat Islam di Indonesia, tarik menarik yang terjadi dan format ideal penerapan syariat Islam bagi bangsa yang mejemuk ini.

B. PERJALANAN PANJANG PERJUANGAN PENERAPAN SYARIAT ISLAM

Kalau kita runtut ke belakang kembali sejarahnya, menarik antara kelompok yang pro dan kontra tentang penerapan Islam tidak terlepas dari kebijakan pemerintah penjajah Belanda terhadap Hindia Belanda (Indonesia ketika itu). Belanda, melalui penasihatnya C. Snouck Hurgronje, memandang bahwa hukum yang hidup dan berlaku di dalam masyarakat Indonesia adalah hukum adat. Hukum Islam hanya berlaku apabila sudah diresepsi (diterima) oleh hukum adat dan menjadi bagian dari hukum adat. Dengan demikian, hukum Islam sebenarnya merupakan hukum yang "asing" dalam masyarakat Indonesia dan hanyalah komplementer saja. Dalam nasihatnya kepada pemerintah Hindia Belanda, Hurgronje menyatakan bahwa adat harus dipertahankan dan dibela dari propaganda kelompok agama yang ingin mengubahnya. Untuk itu, adat harus dibiarkan berkembang tetapi tetap berada di bawah pengawasan pemerintah kolonial. Sifat kedaerahan dan keanekaragaman adat juga harus dipupuk agar penduduk Hindia Belanda tidak memiliki kesatuan.³ Inilah inti teori Resepsi yang digagas Snouck Hurgronje dan dikembangkan murid-muridnya seperti van Vollenhoven dan ter Haar.⁴ Ini pula yang

media massa menolak RUU tersebut. Walaupun akhirnya RUU ini tetap disahkan menjadi UU No. 7/1989.

³ Snouck Hurgronje, *Kumpulan Karangan Jilid VIII*, (Jakarta: INIS, 1993), hal. 24-25.

⁴ Nur Ahmad Fadhil Lubis, *A History of Islamic Law in Indonesia*, (Medan: IAIN Press, 2000), hal. 95. Padahal, jauh sebelum kedatangan Snouck Hurgronje, pakar Belanda sendiri telah mengakui keberadaan hukum Islam di kalangan penduduk Indonesia. Van den Berg, dengan teori *Receptio in Complexum*, menyatakan bahwa pada dasarnya hukum yang berlaku di kalangan penduduk Nusantara adalah hukum Islam, karena penerimaan suatu masyarakat terhadap suatu agama (dalam hal ini Islam) berarti juga penerimaan terhadap peraturan

diwarisi oleh sarjana-sarjana hukum Indonesia dan menjadi kebijakan politik penguasa. Akhirnya perjalanan menuju penerapan syariat Islam di Indonesia pun mengalami kendala dan berjalan terseok-seok.

Pada masa demokrasi parlementer, setelah Pemilu 1955, partai Masyumi yang menjadi ujung tombak dalam upaya penerapan syariat Islam juga mengalami kegagalan. Persidangan-persidangan di Konstituante yang berjalan alot namun sangat demokratis akhirnya menemui jalan buntu setelah Soekarno, melalui Dekrit Presiden 5 Juli 1959, membubarkan lembaga wakil rakyat tersebut dan melaksanakan kembali UUD 1945. Padahal, menurut Ahmad Syafii Maarif, Konstituante telah menyelesaikan 90% dari tugas-tugas konstitusionalnya.⁵ Sejak pembubaran Konstituante, Soekarno menerapkan Demokrasi Terpimpin yang dalam kenyataannya menyumbat aspirasi politik pihak-pihak yang bersebarangan dengan Soekarno. Tokoh-tokoh oposisi, terutama dari Masyumi dan PSI, dipenjarakan oleh rezim Soekarno tanpa proses peradilan. Hal ini berlangsung hingga pecahnya pemberontakan G.30 S yang dilakukan oleh PKI pada tahun 1965. Rezim Soekarno pun jatuh bersama dengan kegagalan pengkhianatan kaum komunis tersebut.

Semula pemerintahan Soeharto yang mengambil alih kekuasaan dari Soekarno menerbitkan secercah harapan bagi umat Islam. Ini wajar, karena umat Islam adalah kekuatan utama bersama TNI untuk menghancurkan sisa-sisa kekuatan PKI. Umat Islam berharap mendapat "tempat yang wajar" dalam politik era Orde Baru tersebut. Namun, baru beberapa tahun berjalan, upaya-upaya pemusatan kekuasaan oleh Soeharto dan sikap tidak bersahabat terhadap umat Islam sudah mulai kelihatan. Soeharto melarang tokoh-tokoh eks Masyumi untuk tampil kembali ke panggung politik nasional. Rezim baru ini khawatir akan terjadi radikalisme politik oleh kelompok Islam, terutama Masyumi, yang pada gilirannya akan mengganggu kekuasaan. Akhirnya, umat Islam pun mengalami kekecewaan kembali.

keagamaannya. Hukum Islam tidak bisa dipisahkan dari masyarakatnya, meskipun dalam pengamalannya tidak harus sejalan dengan tradisi Arab. Belanda berkepentingan mengembangkan teori Snouck Hurgronje untuk melanggengkan kekuasaannya terhadap Indonesia.

⁵ Ahmad Syafii Maarif, *Peta Bumi Intelektualisme Islam Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1993), hal. 172. Kajian menarik tentang perdebatan Islam dan Pancasila di Konstituante juga dilakukan Maarif dalam disertasi berjudul *Islam dan Masalah Kenegaraan Studi tentang Percaturan di Konstituante*, (Jakarta: LP3ES, 1985).

Menurut Kuntowijoyo, pemerintah Orde Baru mempunyai sikap ambivalen terhadap umat Islam. Di satu pihak pemerintah merasa berutang budi kepada kaum Muslim, karena partisipasi mereka dalam perjuangan melawan komunis, tapi di pihak lain mereka menentang munculnya komunitas-komunitas Muslim yang kuat secara politik. Akibatnya, mereka menolak upaya untuk menghidupkan kembali partai Islam Masyumi.⁶ Sebagai "balas budi" kepada umat Islam, berdasarkan Keputusan Presiden Nomor 70, pemerintah Orba mengizinkan berdirinya Partai Muslimin Indonesia (1968) sebagai penyaluran aspirasi politik umat Islam. Namun, karena bukan merupakan suara dari bawah, partai ini pun tidak berdaya berada di bawah kooptasi pemerintah. Partai ini terus menerus dirundung konflik dan selalu berada dalam campur tangan pemerintah.

Selain Parmusi, masih ada Partai NU, Partai Syarikat Islam Indonesia dan Perti (Persatuan Tarbiyah Islamiyah), di samping Golongan Karya ("partai" pemerintah) dan partai-partai lain yang beraliran nasionalis maupun Kristen. Dalam masa Pemilu 1971 terdapat sepuluh partai peserta pemilu (kontestan).⁷ Pemilu ini akhirnya dimenangkan oleh Golkar.

Dalam perkembangan berikutnya, pada tahun 1973 pemerintahan Soeharto akhirnya mengambil kebijakan penyederhanaan partai. Partai-partai yang berbasis Islam bergabung ke dalam Partai Persatuan Pembangunan (PPP), sedangkan partai yang berbasis nasionalis dan Kristen bergabung ke dalam Partai Demokrasi Indonesia (PDI). Dengan fusi ini, rezim Orba semakin mudah melakukan kooptasi terhadap partai. Khusus terhadap aspirasi umat Islam, pemerintahan Orba sangat berhati-hati dan bertindak tegas terhadap hal-hal yang mungkin menggoyang kekuasaannya.

Menurut Din Syamsuddin, ada tiga implikasi dari kebijakan penyederhanaan partai ini. *Pertama*, penyederhanaan ini melahirkan dikotomi antara politik Islam dan politik non-Islam. PPP yang merepresentasikan politik Islam berhadapan dengan Golkar dan PDI yang mewakili politik non-Islam. *Kedua*, penyederhanaan ini jelas memecah belah parpol. Dengan unsur-unsur yang berbeda kepentingan dan latar belakang, partai Islam yang berfusi dalam PPP tidak

⁶Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi*, (Bandung: Mizan, 1991), hal. 68-69.

⁷Selain empat partai Islam dan Golkar, peserta pemilu lainnya adalah partai Kristen Indonesia (Parkindo), Partai Katolik, Partai Nasional Indonesia (PNI), Partai Murba dan Partai Ikatan Pendukung Kemerdekaan Indonesia (IPKI).

pernah bersatu dalam arti yang sesungguhnya. Perpecahan dan konflik internal senantiasa mewarnai perjalanan partai Islam ini. *Ketiga*, penyederhanaan ini juga berarti domestikasi politik Islam. Dengan kebijakan ini, PPP harus menyesuaikan tari dengan irama gendang pemerintah. Salah satu yang terberat adalah penyesuaian PPP terhadap kebijakan pemerintah yang memberlakukan asas tunggal Pancasila bagi parpol dan ormas.⁸

Namun, tidak selamanya Orba bersikap "tidak bersahabat" terhadap Islam. Selama 32 tahun kekuasaannya, hubungan Islam dan kekuasaan Orba bisa dibedakan pada tiga fase. *Pertama*, fase antagonistik. Pada fase yang berlangsung antara 1966-1981 ini Orba bertindak represif terhadap umat Islam. Beberapa kebijakan Orba terlihat tidak sejalan dengan aspirasi umat Islam. Di antaranya penolakan rehabilitasi Masyumi, penolakan berdirinya Partai Demokrasi Islam Indonesia (PDII) yang diprakarsai Bung Hatta, menggantikan pelajaran agama di sekolah dengan PMP (Pendidikan Moral Pancasila) dan masuknya aliran kepercayaan dalam SU MPR 1973 serta RUU Perkawinan yang sebagian isinya bertentangan dengan nilai-nilai ajaran Islam. Menghadapi berbagai kebijakan ini, umat Islam menjadi oposisi dan selalu berada pada pihak yang dikalahkan.

Kedua adalah fase hubungan yang bersifat resiprokal kritis. Dalam fase yang berlangsung dari tahun 1981 hingga 1985 ini, baik pemerintahan Orba maupun umat Islam mulai melakukan pendekatan antara satu sama lainnya. Keduanya berusaha saling mempelajari dan saling memahami posisi masing-masing. Sebagai *test case*, Soeharto mengulirkan gagasan asas tunggal bagi orsospol pada 1983. Gagasan ini ditanggapi secara berbeda oleh kalangan umat Islam. Ada yang menerima dan ada pula yang menolak secara ekstrem. Melihat reaksi berbeda dari umat Islam ini, Orba sudah dapat mendeteksi mana "kawan" dan mana "lawan." Terhadap kelompok Islam radikal yang menolak, Orba melakukan tindakan represif. Salah satu tragedi yang menimpa umat Islam pada masa ini adalah Peristiwa Tanjung Priok, 12 September 1984.

Barulah pada fase *ketiga* pemerintah Orba menunjukkan sikap akomodatif terhadap Islam. Orba, umpamanya, mengeluarkan UU tentang Pendidikan Nasional yang mewajibkan penyelenggara sekolah memberikan pelajaran agama sesuai dengan agama yang dianut anak didik dan UU tentang Peradilan Agama pada 1989 yang

⁸Muhammad Din Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru*, (Jakarta: Logos, 2001), hal. 42.

memberi landasan hukum bagi penguatan posisi PA yang sejajar dengan tiga peradilan lainnya, mendirikan mesjid Yayasan Amal Bakti Muslim Pancasila di berbagai daerah di Indonesia, mengizinkan berdirinya Bank Muamalat 1991, dan berdirinya Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI), 1991. Masa ini sering diungkapkan pengamat sebagai masa bulan madu antara Islam dan Orba.⁹

Meskipun demikian, suara-suara yang menyangsikan kesungguhan dan ketulusan sikap akomodatif Orba terhadap aspirasi umat Islam tetap ada. Sebagian pengamat menyatakan bahwa Soeharto berkepentingan dengan umat Islam untuk mendukung kekuasaannya. Deliar Noer, misalnya, menyatakan bahwa tidak ada yang berubah dari watak Orba. Upaya-upaya akomodatif yang dilakukan Orba tidak mencerminkan perubahan signifikan dari kebijakan-kebijakan awal Orba terhadap umat Islam. Sepanjang kekuasaannya, Orba pada hakikatnya tetap berwatak tidak inklusif dan terobsesi dengan program-program depolitisasi sebagai alat untuk mempertahankan kekuasaan.¹⁰

Terlepas dari pro-kontra tanggapan terhadap perubahan kebijakan Orba, yang jelas umat Islam masih belum sepenuhnya leluasa menjalankan syariat agama mereka. Hal ini terlihat pada era reformasi sekarang. Seluruh bangsa Indonesia, tidak kecuali umat Islam, mengalami euforia kebebasan. Saluran-saluran politik yang selama 32 tahun tersumbat, sejak jatuhnya Soeharto dari kekuasaannya, keluar dengan leluasanya. Pada masa pemerintahan transisi B.J. Habibie partai politik lahir bagaikan jamur di musim hujan. Dalam tempo enam bulan saja sudah lebih dari 150 partai politik baru dideklarasikan.¹¹ Umat Islam pun bagaikan mendapatkan kesempatan untuk menyalurkan aspirasinya. Berbagai partai politik, baik yang jelas-jelas menyebutkan Islam sebagai dasar atau asas mereka maupun yang mempunyai basis massa umat Islam, juga lahir pada era Habibie ini. Dari 48 partai yang dinyatakan berhak mengikuti pemilu 1999, tercatat 12 partai yang berlandaskan Islam. Ini belum termasuk partai-partai yang berbasis massa organisasi Islam seperti PAN (Muhammadiyah) dan dan PKB (NU).

⁹Tentang fase-fase ini diungkapkan oleh Abdul Aziz Thaba dalam bukunya *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*, (Jakarta: GIP, 1996), hal. 239-300.

¹⁰Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1998), hal. 319-320.

¹¹Tabrani Sabirin, ed. *Mengantar Bangsa Menuju Demokrasi Peran dan Sumbangsih KPU dalam Proses Demokratisasi di Indonesia*, (Jakarta: Nuansa Madani, 2000), hal. 33.

Kenyataan ini berarti bahwa umat Islam masih memandang politik sebagai bagian yang tak terpisahkan perjuangan Islam. Islam politik merupakan satu segmen yang ternyata tetap menjadi pilihan penting bagi kaum muslim Indonesia. Partai politik diakui sebagai sarana yang sah untuk memperjuangkan aspirasi. Karena itu, melalui partai politik umat Islam pun berusaha memperjuangkan cita-cita Islam ke dalam realitas sosial. Dalam hal ini, salah satu isu sentral yang sering menjadi tema perjuangan partai politik adalah penerapan syariat Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

C. PRO-KONTRA FORMALISASI SYARIAT ISLAM

Namun demikian di kalangan cendekiawan muslim sendiri terdapat perbedaan dalam menanggapi formalisasi syariat Islam ini. Di antara mereka ada yang menyatakan setuju, namun tidak sedikit pula yang menolaknya. Masing-masing dengan argumentasinya. Tokoh yang terkenal menolak formalisasi syariat Islam di Indonesia adalah Nurcholish Madjid atau yang lebih dikenal dengan Cak Nur. Sebenarnya Cak Nur sudah sejak lama sekali menganggap Islam politik yang merupakan kendaraan umat Islam dalam perjuangan formalisasi syariat Islam bukan merupakan prioritas. Setelah melihat kekalahan-kekalahan umat Islam dalam perjuangan politik, sebagai mana diungkapkan di atas, Cak Nur berpendapat bahwa umat Islam perlu meninjau ulang dan merekons-truksi perjuangannya. Bagi Cak Nur, gagasan "negara Islam" yang ingin menerapkan syariat Islam secara legalistik formal merupakan kelanjutan dari fikihisme. Umat Islam masa lalu, lanjutnya, ingin menerapkan hukum Islam yang diformulasikan oleh ulama melalui kitb-kitab fikih. Padahal, tidak jarang fikih tersebut sudah kehilangan relevansinya dengan semangat zaman.

Menurut Cak Nur, Islam harus didefinisikan secara inklusif. Dengan penafsiran demikian, simbol-simbol Islam harus terbuka dan mampu dimengerti oleh semua muslim. Namun ini bukan berarti bahwa umat Islam harus meninggalkan idealisme tinggi Islam dan berkompromi mengorbankan prinsip-prinsip Islam. Untuk itu, Cak Nur menekankan pentingnya umat Islam mengakhiri citra eksklusif politik yang berorientasi Islam dan mengorbankan hasil-hasil politik jangka pendek demi hasil jangka panjang yang lebih berarti.¹²

¹²Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, (Bandung: Mizan, 1987), hal. 90.

Sejalan dengan pemikirannya di atas, dalam kaitannya dengan isu penerapan dan formalisasi syariat Islam dalam amandemen UUD 1945, Cak Nur menegaskan bahwa Islam harus ditarik dalam dataran generalisasi yang universal dan lebih tinggi, yang penerapannya harus disesuaikan dengan konteks ruang dan waktu. Cak Nur mensinyalir, amandemen UUD 1945 dan upaya memasukkan kembali Piagam Jakarta merupakan sikap dan kecenderungan umat Islam yang masih melihat segalanya dalam perspektif formalistik dan simbolik. Ini yang akhirnya membawa sikap eksklusif dalam beragama.¹³

Pandangan yang sama dikemukakan oleh Ahmad Syafii Maarif. Mantan murid dan pengagum Fazlur Rahman yang sekarang menjadi ketua umum Muhammadiyah ini mengemukakan kegamangannya kalau formalisasi syariat Islam dilakukan oleh negara dan disebutkan secara eksplisit dalam UUD 1945. Selaku pakar sejarah yang pernah melakukan studi terhadap politik Islam Indonesia era demokrasi liberal dan demokrasi terpimpin, Maarif mengambil benang merah bahwa umat Islam sendiri belum memiliki kesiapan terhadap penerapan syariat Islam tersebut. Kegagalan demi kegagalan perjuangan umat Islam dalam politik, bagi Maarif, menunjukkan bahwa formalisasi syariat Islam ke dalam UUD 1945 akan menjadi bumerang bagi umat Islam. Banyak umat Islam yang marginal, dalam arti pemahaman dan pengamalan keagamaan mereka masih dangkal. Mengantungkan harapan syariat Islam kepada negara, menurut Maarif, selain merugikan umat Islam sendiri karena kemungkinan besar banyak umat Islam yang akan lari dari Islam, juga memperlihatkan bahwa kita sendiri kelihatannya tidak berdaya sehingga penerapan syariat Islam ini pun harus diatur negara.

Secara realitas, lanjut Maarif, perangkat lunak sumber daya manusia muslim Indonesia masih rapuh sekali. Meskipun sebagian besar penduduk Indonesia beragama Islam, kebanyakan mereka melaksanakan ajaran Islam hanya sebatas simbol, belum pada substansi. Hal ini, menurut Maarif, tidak terlepas dari kenyataan historis masuknya Islam ke Indonesia melalui proses akulturasi dengan budaya lokal. Dampak penyebaran model ini adalah terbaginya masyarakat Islam ke dalam tiga kelompok, yakni kelompok Islam marginal yang bisa disebut abangan, kelompok Islam yang cenderung sinkretis dan kelompok Islam santri yang benar-benar mencoba menerapkan

¹³ Lihat Nurcholish Madjid, "Tak Usah Membuka Kotak Pandora," dalam Ahmad Syafii Maarif, et al., *Syariat Islam Yes Syariat Islam No*, (Jakarta: Paramadina, 2001), hal. 37-38.

Islam sesuai syariatnya. Bila syariat Islam dijadikan hukum negara, maka hanya kelompok terakhir yang bisa menyesuaikan diri, sementara dua kelompok lainnya cenderung menolaknya. Padahal, jumlah dua kelompok yang menolak tersebut jauh lebih besar. Akibatnya, perpecahan tidak hanya terjadi antara kalangan muslim dan non-muslim, tetapi juga antara sesama muslim. Ini tentu menjadi bumerang bagi Islam sendiri.¹⁴

Berbeda dengan Cak Nur dan Maarif, Deliar Noer menegaskan bahwa pelaksanaan syariat Islam perlu didukung dan dilakukan oleh negara. Noer menyetujui pandangan Maarif bahwa masuknya Islam melalui proses akulturasi panjang dengan budaya setempat. Namun, dalam perjalanannya, budaya setempat yang bertentangan dengan Islam semakin tersisih. Hal ini dibuktikan dengan berdirinya kerajaan-kerajaan Islam di kepulauan Nusantara. Karena itu, sebenarnya, Islam sebenarnya merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari kehidupan masyarakat. Jadi wajar kalau penerapan Islam perlu diformalisasikan dan dilakukan oleh negara. Noer mengakui juga bahwa substansi lebih penting dari simbol. Namun, Noer juga menegaskan, bahwa simbol juga sangat berperan dalam kehidupan, terutama untuk memadatkan apa yang kita maksudkan. Simbol bisa menumbuhkan kebanggaan dan memudahkan pemahaman. Simbol inilah yang lebih mudah dipahami dan diikuti oleh masyarakat awam.

Inilah yang perlu dilakukan oleh negara. Penegakan syariat Islam harus dilakukan oleh diri ribadi, masyarakat dan negara. Noer juga mengemukakan bahwa harus ada pemilahan tentang syariat Islam itu sendiri. Ada skala prioritas dan pembedaan, mana yang perlu ditegakkan segera, mana yang secara berangsur dan mana yang bergantung pada kesadaran masyarakat Indonesia. Jadi, tidak semua urusan syariat Islam diserahkan kepada negara. Karenanya, Noer juga mengemukakan tidak perlu dibentuk polisi shalat atau polisi puasa. Namun, agar pelaksanaan syariat Islam tersebut tidak menjadi bumerang dan tidak terkesan dipaksakan, sebagaimana dikhawatirkan Maarif, Noer menekankan pentingnya pendidikan.

Terhadap kekhawatiran Maarif bahwa umat Islam akan lari dari Islam dengan penegakan syariat Islam tersebut, Noer mengajukan gagasan perlunya sosialisasi syariat Islam dengan cara-cara yang tepat sehingga umat Islam merasa *at home* dengan syariat agama mereka sendiri.

¹⁴ Ibid., hal. 42-44.

Sementara Habib Muhammad Riziq Husein Shihab dari Front Pembela Islam (FPI) dan Abu Bakar Ba'syir dari Majelis Mujahidin Indonesia menegaskan bahwa penolakan terhadap penerapan syariat Islam menunjukkan kesalahan umat Islam terhadap paham tauhid. Penerapan syariat Islam ini merupakan perintah Allah yang tidak dapat ditawar-tawar yang wajib dilakukan. Syariat Islam, menurut mereka, merupakan satu-satunya hukum yang cocok untuk manusia, karena diciptakan oleh Allah yang menciptakan manusia itu.

Selain dua pendapat yang bertentangan di atas, Azyumardi Azra, Rektor Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta, menawarkan pendapat yang lebih moderat. Menurutnya, penerapan syariat Islam di Indonesia tak dapat sepenuhnya dilaksanakan, sebab akan berhadapan dengan kondisi objektif masyarakat Indonesia yang plural. Namun demikian, masih ada ruang bagi Islam untuk masuk ke dalam kehidupan kenegaraan. Misalnya, prinsip kesetaraan (*al-muSaw.ah*), prinsip keadilan (*al-'adalah*) dan prinsip musyawarah (*al-syura*). Dengan masuknya nilai-nilai dasar Islam ke dalam negara, maka dengan sendirinya akan tercipta kehidupan negara yang demokratis dan Islami.¹⁵

Pemikiran yang lebih sistematis dalam masalah ini terlihat pada Busthanul Arifin. Mantan Hakim Agung MA yang sekarang menjadi Guru Besar UIN Jakarta ini sebenarnya tidak hanya berpikir bagaimana format ideal pelaksanaan syariat Islam bagi masyarakat muslim Indonesia. Busthanul juga adalah seorang ujung tombak yang ikut langsung terlibat dalam proses legislasi syariat Islam ini. Bagi Busthanul, penerapan syariat Islam adalah kewajiban umat Islam. Namun, pelaksanaannya harus melihat situasi dan kondisi objektif bangsa Indonesia. Ada permasalahan utama dalam hal ini. Yakni pengertian umat Islam sendiri yang belum tepat tentang apa itu syariat Islam. Ada yang memandang bahwa syariat identik dengan fiqh. Ini terjadi akibat rekayasa hukum penjajah Belanda yang berhasil melakukan benturan antara hukum Islam, hukum Barat dan hukum adat. Hukum Islam dipinggirkan dan dijadikan hanya sebagai hukum yang mengatur hubungan manusia kepada Tuhannya. Tidak ada ruang publik bagi hukum Islam. Padahal syariat tersebut sangat luas. Karena itu, harus ada kesamaan pandangan di kalangan umat Islam, terutama ulama dan tokoh-tokoh Islam lainnya, tentang pengertian syariat

Islam. Ini bisa dilakukan dengan menghilangkan egoisme para ulama dan tokoh umat tersebut.¹⁶

Dari sini barulah bisa dirumuskan mana yang perlu dilegislati dan dijalankan oleh negara. Dalam hal ini, Busthanul menekankan pentingnya menghilangkan dualisme pemikiran umat Islam yang memisahkan antara hukum agama dan hukum negara. Selama hukum Islam sudah masuk ke dalam perundang-undangan negara, maka tidak boleh ada perilaku umat Islam yang menyimpang dari UU tersebut. Karenanya Busthanul sangat mengecam perilaku seorang ulama yang pernah melakukan perkawinan menurut caranya sendiri dan berargumentasi pada kitab fiqh, padahal telah ada UU No. 1/1974 tentang Perkawinan yang mengaturnya. Ini merupakan tindakan tidak terpuji dan menyesatkan umat Islam. Apalagi dilakukan oleh seorang kiyai.

Dari usaha dan perjuangan Busthanul Arifin, lahirlah antara lain UU No. 7/1989, Kompilasi Hukum Islam dan undang-undang lainnya yang mengakomodasi syariat Islam.

Busthanul, dalam dialognya dengan penulis, sering mengemukakan pendapat Al-Asymawi, seorang pakar hokum Islam dari Mesir. Asymawi mengembangkan konsep diyani dan qadha'i dalam hukum Islam. Diyani adalah peraturan keagamaan yang otomatis langsung dapat berjalan tanpa memerlukan campur tangan dan regulasi negara. Masalah shalat dan puasa barangkali tidak memerlukan regulasi, karena umat Islam dengan kesadarannya sendiri akan melaksanakannya. Sementara qadha'i adalah peraturan yang harus memerlukan campur tangan negara. Bila tidak diatur negara, maka kemungkinan hukum Islam tersebut sulit berjalan efektif. Masalah zakat dan haji adalah beberapa di antara pelaksanaan hukum Islam yang membutuhkan campur tangan kekuasaan. Wilayah qadha'i ini sebenarnya sangat luas, dan mencakup hampir segenap aspek kehidupan manusia. Karena itu, dalam konteks keindonesiaan, umat Islam dituntut mampu mengaplikasikan nilai-nilai ajaran agama mereka, meskipun tanpa menyebutkan embel-embel keislaman.

KESIMPULAN

Dari pro-kontra di atas, kelihatannya kedua belah pihak berusaha

¹⁵ Lihat Busthanul Arifin, *Transformasi Hukum Islam ke Hukum Nasional* Bertenun dengan Benang-benang Kusut, Jakarta: Yayasan Al-Hikmah, 2001, hal. 42. Lihat juga majalah Amanah, op. cit., hal. 22.

¹⁶ Lihat majalah Amanah, edisi Juli 2001, hal. 19.

mempertahankan argumentasi masing-masing yang terkadang terkesan emosional. Pihak yang menolak penerapan syariat Islam berargumentasi pada kenyataan heterogenitas masyarakat Indonesia, sehingga kalau syariat Islam dipaksakan diformalisasikan ke dalam perundang-undangan, akan terjadi benturan dan perpecahan di kalangan bangsa Indonesia. Sementara pendukung syariat Islam memandang Islam sebagai satu-satunya sumber nilai alternatif setelah selama lebih dari setengah abad perjalanannya, bangsa ini semakin terpuruk ke dalam berbagai krisis.

Padahal, sebenarnya, yang paling utama dilakukan adalah bagaimana strategi penerapan syariat Islam tersebut, sehingga umat Islam dapat menjalankannya dengan baik dan umat lain tidak merasa keberatan atau dirugikan. Ini tentu membutuhkan orang-orang yang tidak hanya pandai berargumentasi bahwa syariat Islam lebih unggul dari yang lainnya. Lebih dari itu, kita membutuhkan orang-orang yang mampu "bermain" dengan cara yang cantik. Bagaikan menarik benang dalam tepung, penerapan syariat Islam tidak harus menonjolkan aspek simbol dan label. Lebih dari itu, sebagaimana gagasan Azyumardi Azra, kita bisa mengambil dan mentransformasi nilai-nilai substantifnya dan memasukkannya ke dalam perundang-undangan. Meskipun tidak ditegaskan bahasa Islamnya, kita akan merasa itu merupakan bagian yang tak terpisahkan dari aspek keagamaan kita.

Dengan kata lain, umat Islam akan lebih bijak menggunakan falsafah garam daripada falsafah gincu (meminjam istilah Bung Hatta). Artinya, dengan memasukkan garam ke dalam sebuah bejana berisi air, rasa asin akan menyebar ke seluruh bejana, meskipun garam tersebut tidak kelihatan. Sebaliknya, meskipun gincu dapat mengubah warna air, rasa air tetap tidak berubah. Jadi, umat Islam tidak perlu terjebak ke dalam simbol-simbol formal, meskipun dalam beberapa hal simbol kadang-kadang perlu.

Dengan cara demikian, umat Islam tidak perlu menggembar-gemborkan penerapan syariat Islam, yang terkadang hanya digunakan untuk kepentingan politik sesaat. Ini juga akan lebih menjamin kehidupan bangsa Indonesia dalam bingkai yang plural.

DAFTAR BACAAN

- Alfian, *Pemikiran dan Perubahan Politik Indonesia*, Jakarta: Gramedia, 1987.
- Ali, Fachry, *Islam, Pancasila dan Pergulatan Politik*, Jakarta: Pustaka Antara, 1984.
- _____ dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam*, Bandung: Mizan, 1986.
- Anshari, Endang Saifuddin, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945 Sebuah Konsensus Nasional*, Jakarta: GIP, 1997.
- Azra, Azyumardi, *Islam Reformis*, Jakarta: Rajawali Pers, 1999.
- Effendy, Bahtiar, *Islam dan Negara Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1998.
- Haris, Syamsuddin, *PPP dan Politik Orde Baru*, Jakarta: Gramedia, 1991.
- Hurgronje, C. Snouck, *Kumpulan Karangan* (terjemahan Soedarso Soekarno), Jilid VIII, Jakarta: INIS, 1993.
- Karim, M. Rusli, *Dinamika Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Hanindita, 1985.
- _____, *Pemilu Demokratis Kompetitif*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991.
- Krippendorff, Klaus, *Analisis Isi*, Jakarta: Rajawali Pers, 1991.
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1991.
- Laboratorium Ilmu Politik Fisip UI, *Evaluasi Pemilu Orde Baru*, Bandung: Mizan, 1997.
- Liddle, R. Willam, *Pemilu-pemilu Orde Baru*, Jakarta: LP3ES, 1990.
- Lubis, Nur Ahmad Fadhil, *A History of Islam Law in Indonesia*, Medan: IAIN Press, 2000.
- Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan*, Jakarta: LP3ES, 1985.
- _____, *Peta Bumi Intelektualisme Islam Indonesia*, Bandung: Mizan, 1993.
- _____, et al., *Syariat Islam Yes Syariat Islam No Dilema Piagam Jakarta dalam Amandemen UUD 1945*, Jakarta: Paramadina, 2001.
- Madjid, Nurcholish, *Dialog Keterbukaan*, Jakarta: Paramadina, 1998.

mempertahankan argumentasi masing-masing yang terkadang terkesan emosional. Pihak yang menolak penerapan syariat Islam berargumentasi pada kenyataan heterogenitas masyarakat Indonesia, sehingga kalau syariat Islam dipaksakan diformalisasikan ke dalam perundang-undangan, akan terjadi benturan dan perpecahan di kalangan bangsa Indonesia. Sementara pendukung syariat Islam memandang Islam sebagai satu-satunya sumber nilai alternatif setelah selama lebih dari setengah abad perjalanannya, bangsa ini semakin terpuruk ke dalam berbagai krisis.

Padahal, sebenarnya, yang paling utama dilakukan adalah bagaimana strategi penerapan syariat Islam tersebut, sehingga umat Islam dapat menjalankannya dengan baik dan umat lain tidak merasa keberatan atau dirugikan. Ini tentu membutuhkan orang-orang yang tidak hanya pandai berargumentasi bahwa syariat Islam lebih unggul dari yang lainnya. Lebih dari itu, kita membutuhkan orang-orang yang mampu "bermain" dengan cara yang cantik. Bagaikan menarik benang dalam tepung, penerapan syariat Islam tidak harus menonjolkan aspek simbol dan label. Lebih dari itu, sebagaimana gagasan Azyumardi Azra, kita bisa mengambil dan mentransformasi nilai-nilai substantifnya dan memasukkannya ke dalam perundang-undangan. Meskipun tidak ditegaskan bahasa Islamnya, kita akan merasa itu merupakan bagian yang tak terpisahkan dari aspek keagamaan kita.

Dengan kata lain, umat Islam akan lebih bijak menggunakan falsafah garam daripada falsafah gincu (meminjam istilah Bung Hatta). Artinya, dengan memasukkan garam ke dalam sebuah bejana berisi air, rasa asin akan menyebar ke seluruh bejana, meskipun garam tersebut tidak kelihatan. Sebaliknya, meskipun gincu dapat mengubah warna air, rasa air tetap tidak berubah. Jadi, umat Islam tidak perlu terjebak ke dalam simbol-simbol formal, meskipun dalam beberapa hal simbol kadang-kadang perlu.

Dengan cara demikian, umat Islam tidak perlu menggembar-gemborkan penerapan syariat Islam, yang terkadang hanya digunakan untuk kepentingan politik sesaat. Ini juga akan lebih menjamin kehidupan bangsa Indonesia dalam bingkai yang plural.

DAFTAR BACAAN

- Alfian, *Pemikiran dan Perubahan Politik Indonesia*, Jakarta: Gramedia, 1987.
- Ali, Fachry, *Islam, Pancasila dan Pergulatan Politik*, Jakarta: Pustaka Antara, 1984.
- _____ dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam*, Bandung: Mizan, 1986.
- Anshari, Endang Saifuddin, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945 Sebuah Konsensus Nasional*, Jakarta: GIP, 1997.
- Azra, Azyumardi, *Islam Reformis*, Jakarta: Rajawali Pers, 1999.
- Effendy, Bahtiar, *Islam dan Negara Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1998.
- Haris, Syamsuddin, *PPP dan Politik Orde Baru*, Jakarta: Gramedia, 1991.
- Hurgronje, C. Snouck, *Kumpulan Karangan* (terjemahan Soedarso Soekarno), Jilid VIII, Jakarta: INIS, 1993.
- Karim, M. Rusli, *Dinamika Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Hanindita, 1985.
- _____, *Pemilu Demokratis Kompetitif*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991.
- Krippendorff, Klaus, *Analisis Isi*, Jakarta: Rajawali Pers, 1991.
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1991.
- Laboratorium Ilmu Politik Fisip UI, *Evaluasi Pemilu Orde Baru*, Bandung: Mizan, 1997.
- Liddle, R. Willam, *Pemilu-pemilu Orde Baru*, Jakarta: LP3ES, 1990.
- Lubis, Nur Ahmad Fadhil, *A History of Islam Law in Indonesia*, Medan: IAIN Press, 2000.
- Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan*, Jakarta: LP3ES, 1985.
- _____, *Peta Bumi Intelektualisme Islam Indonesia*, Bandung: Mizan, 1993.
- _____, et al., *Syariat Islam Yes Syariat Islam No Dilema Piagam Jakarta dalam Amandemen UUD 1945*, Jakarta: Paramadina, 2001.
- Madjid, Nurcholish, *Dialog Keterbukaan*, Jakarta: Paramadina, 1998.

- Mastuhu dan M. Deden Ridwan, *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam Tinjauan AntarDisiplin Ilmu*, Jakarta: Pusjarlit, 1998.
- Muhadjir, Noeng, *Metode Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rakesarasin, 1992.
- Natsir, Mohammad, *Islam sebagai Dasar Negara*, Jakarta: DDII, 2000.
- Noer, Deliar, *Islam, Pancasila dan Asas Tunggal*, Jakarta: Yayasan Perkhidmatan, 1984.
- Rais, M. Amien, ed., *Islam di Indonesia Suatu Ikhtiar Mengaca Diri*, Jakarta: Rajawali Pers, 1986.
- Ridwan, M. Deden dan Asep Gunawan, eds., *Demokratisasi Kekuasaan Wacana Ekonomi dan Moral untuk Membangun Indonesia Baru*, Jakarta, LSAF, 1999.
- Sabirin, Thabrani, ed., *Mengantar Bangsa Menuju Demokrasi Peran dan Sumbangsih KPU dalam Proses Demokratisasi di Indonesia*, Jakarta: Nuansa Madani, 2000.
- Syamsuddin, M. Din, *Islam dan Politik Era Orde Baru*, Jakarta: Logos, 2001.
- Thaba, Abdul Aziz, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*, Jakarta: GIP, 1996.

POLITIK HUKUM ISLAM MASA REFORMASI:

Upaya Positifisasi Hukum Pidana Islam

Chuzaimah Batubara, M.A¹

A. Pendahuluan

Indonesia sebagai negara hukum menganut aliran positivisme yuridis yang menyatakan bahwa yang dapat diterima sebagai hukum yang sebenarnya hanyalah yang telah ditentukan secara positif oleh negara. Hukum hanya berlaku karena hukum itu mendapatkan bentuk positifnya dari suatu instansi yang berwenang (negara) Norma-norma kritis yang ada hubungannya dengan rasa keadilan dalam hati nurani manusia seringkali tidak mempunyai tempat dalam sistem sosiologi ini.

Keberadaan hukum di tengah-tengah kehidupan masyarakat, dengan demikian, tidak bebas nilai, tidak bebas kepentingan, dan tidak bebas kekuasaan. Hukum senantiasa dipenuhi dan diliputi dengan nilai-nilai tertentu sesuai dengan kehendak pembuatnya (Negara).

Hukum Islam, meskipun mengandung unsur normatif yang mengikat dan memaksa setiap orang yang mengaku 'Muslim' untuk menjalankannya sesuai dengan perintah Syri' (Allah sebagai pembuat Syari'ah), kenyataannya dalam konteks hukum negara masih bersifat *jus costituentum* (hukum yang dicita-citakan) sehingga belum berlaku dan mengikat seluruh warga negara, yang pelaksanaannya dapat melibatkan negara (pengadilan). Karena itu, legislasi hukum Islam yang masih sebagai *jus constituendum* menjadi *jus constitutum* (hukum positif) sehingga berlaku dan mengikat setiap individu maupun masyarakat Islam Indonesia juga tidak terlepas dari kehendak (*political will*) penguasa Negara ini.

¹ Penulis adalah mahasiswa Program S3 PPs IAIN SU dan Dosen Fakultas Syari'ah IAIN SU

Sejak masa Orde Baru hingga masa reformasi sekarang ini dapat dikatakan bahwa secara politis-yuridis, hukum Islam telah mengalami kemajuan dengan adanya keberpihakan pemerintah terhadap umat Islam dengan melegislasi hukum Islam menjadi hukum positif yang merupakan bagian dari hukum nasional. Akan tetapi, legislasi hukum Islam masih sebatas di wilayah hukum privat yang berkenaan dengan *ubudiah* dan muamalah (perdata Islam) yang diantaranya, UU Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, UU Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, UU Nomor 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat, UU Nomor 19 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji, UU Nomor 10 Tahun 1998 tentang Perbankan Syariah, dan UU No. 41 tahun 2004 tentang wakaf. Sedangkan, di wilayah hukum publik yang berhubungan dengan *jinayah* (pidana Islam), sampai sekarang hanya dalam bentuk wacana yang diupayakan mewarnai Rancangan Kitab Undang-undang Hukum Pidana (RKUUHP) Baru yang diajukan oleh para praktisi dan ulama yang di dalamnya memuat ketentuan-ketentuan hukum pidana Islam.² Ketika Menteri Kehakiman dan HAM (Kabinet Gotong Royong) Yusril Ihza Mahendra, mengusulkan masalah kodifikasi hukum pidana Islam ke dalam atau menjadi hukum nasional, perdebatan pro-kontra lahir dari berbagai kalangan, baik dari para politisi, praktisi, maupun ahli hukum Islam.³ Ketidak serasian pendapat dapat dikatakan salah satu penyebab tidak terkodifikasi dan terlegalisasinya hukum pidana Islam ke dalam hukum nasional, selain faktor-faktor lainnya.

Wacana penerapan prinsip-prinsip dan hukum pidana Islam dalam Rancangan Kitab Undang-undang Pidana di Indonesia tampaknya tetap menarik untuk dikaji. Gagasan lama, yang selalu aktual dan menjadi polemik ini mengundang ketertarikan penulis untuk mengkajinya lebih mendalam, sehingga hasil pemikiran yang tertuang dalam makalah ini nantinya bisa memberikan sumbangan bagi upaya pelaksanaan hukum Islam, khususnya pidana Islam di Indonesia. Secara lebih spesifik, persoalan yang ingin dibahas dalam penelitian ini adalah (1) Bagaimana politik hukum Islam berkembang di tengah politik hukum nasional di Indonesia?; (2) Bagaimana tata cara pembentukan dan konfigurasi Hukum Pidana Islam menjadi hukum positif?; dan (3) Apa materi hukum pidana Islam yang mungkin

² Salah satu rancangan Kitab Undang-undang Hukum Pidana pengganti KUHP peninggalan penjajah Belanda dapat dilihat dalam www.legalitas.org.

³ A. Rahmat Rosyadi dan H. M. Rais Ahmad, *Formalisasi Syariat Islam dalam Perspektif Tata Hukum Indonesia*, (Bogor: Ghalia Indonesia, 2006), h. 96.

diterapkan di dalam Rancangan Kitab Undang-undang Pidana Baru?; 4) Nilai-nilai hukum pidana Islam yang mana sajakah yang mungkin diterapkan dalam Rancangan Kitab Undang-undang Hukum Pidana baru pengganti KUHP produk penjajah Belanda?.

B. Politik Hukum Pidana Islam: Pengertian & Signifikansi

Secara sederhana politik hukum dapat diartikan sebagai suatu pernyataan kehendak penguasa negara mengenai hukum yang berlaku di wilayahnya, dan mengenai arah perkembangan hukum yang dibangun.⁴ Abdul Manan dalam bukunya *Aspek-aspek Pengubah Hukum* menyatakan, 'Politik hukum adalah kebijakan dasar penyelenggara Negara dalam bidang hukum yang akan, sedang dan telah berlaku, yang bersumber dari nilai-nilai yang berlaku di masyarakat untuk mencapai tujuan Negara yang dicita-citakan'.⁵ Dengan kata lain, politik hukum merupakan kebijakan hukum (*legal policy*) yang hendak atau telah dilaksanakan secara nasional oleh suatu penguasa negara. Dari pengertian ini ada lima agenda yang ditekankan dalam politik hukum nasional, yaitu: *pertama*, masalah kebijakan dasar yang meliputi konsep dan letak; *kedua*, penyelenggara negara pembentuk kebijakan dasar tersebut; *ketiga*, materi hukum yang meliputi hukum yang akan, sedang dan telah berlaku; *keempat*, proses pembentukan hukum; *kelima*, tujuan politik hukum nasional.⁶

Adapun dalam implementasinya, politik hukum meliputi:

- Pembangunan hukum yang berintikan pembuatan hukum dan pembaharuan terhadap bahan-bahan hukum yang dianggap asing atau tidak sesuai dengan kebutuhan penciptaan hukum yang diperlukan.
- Pelaksanaan ketentuan hukum yang telah ada, terutama penegasan fungsi lembaga dan pembinaan para anggota penegak hukum.

Dalam politik hukum, ada dua dimensi yang terkait dan tak terpisahkan satu sama lain, yakni dimensi filosofis-teoritis dan

⁴ Teuku Muhammad Radhie, "Pembaharuan dan Politik Hukum dalam Rangka Pembangunan Nasional", *PRISMA*, No. 6 Tahun II, Desember 1973, (Jakarta: LP3ES, 1973), h. 4. Lihat juga, Hartono Hadisoeparto, *Pengantar Tata Hukum Indonesia*, Edisi III, (Yogyakarta: Liberty, 1993), h. 6.

⁵ Abdul Manan, *Aspek-aspek Pengubah Hukum*, (Jakarta: Kencana, 2006), h. 103.

⁶ *Ibid.*, h. 104

dimensi normatif-operasional. Politik hukum dalam dimensi filosofis-teoritis merupakan parameter nilai bagi implementasi pembangunan dan pembinaan hukum di lapangan. Sedangkan politik hukum dalam dimensi normatif-operasional merupakan cerminan kehendak sosial para penguasa terhadap konstruksi masyarakat yang diinginkan. Kedua dimensi ini memiliki pengaruh dan kekuatan masing-masing, karenanya, menafikan salah satunya akan menghasilkan penilaian yang keliru. Untuk itu, dalam mengkaji politik hukum suatu negara harus membedah kedua dimensi tersebut.⁷

Untuk Indonesia, dimensi filosofis-teoritis terkandung dalam Pancasila sebagai cita hukum (*rechtsidee*), dan UUD 1945 sebagai norma dasar (*fundamentalnorm*). Sedangkan dimensi normatif-operasional termaktub dalam GBHN (Garis-garis Besar Haluan Negara) yang ditetapkan MPR setiap lima tahun sebagai penjelmaan kehendak penguasa negara.

Terkait dengan bidang pidana, politik hukum pidana diartikan sama dengan "kebijakan hukum pidana" yang dalam istilah asingnya "*Penal Policy, Criminal Law Policy, atau Strafrechtspolitik*". Menurut Sudarto yang dimaksud dengan politik hukum pidana adalah:

"Bagaimana mengusahakan atau membuat atau merumuskan suatu perundang-undangan pidana yang baik. Maka melaksanakan politik hukum pidana berarti mengadakan pemilihan untuk mencapai hasil perundang-undangan pidana yang paling baik, dalam artian memenuhi syarat keadilan dan daya guna".⁸

Sementara menurut March Ancel, sebagaimana diungkap oleh Yesmil Anwar, kebijakan hukum pidana, adalah: "Suatu ilmu sekaligus seni yang pada akhirnya mempunyai tujuan praktis untuk memungkinkan peraturan hukum positif dirumuskan secara lebih baik dan untuk memberi pedoman tidak hanya kepada pembuat Undang-undang, tetapi juga kepada pengadilan yang menerapkan Undang-undang dan juga kepada para penyelenggara atau pelaksana putusan pengadilan."⁹ Namun, usaha dan kebijakan untuk membuat peraturan hukum pidana yang baik pada hakikatnya tidak dapat dilepaskan dari tujuan penanggulangan kejahatan. Jadi, kebijakan

⁷ Marzuki Wahid & Rumadi, *Fiqh Mazhab Negara, Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: LKiS, 2001), h. 40.

⁸ Sudarto, *Hukum & Hukum Pidana*, (Alumni: Bandung, 1977), h. 153.

⁹ Yesmil Anwar & Adang, *Pembaruan Hukum Pidana, Reformasi Hukum Pidana*, (Jakarta: Grasindo, 2008), h. 58.

atau politik hukum pidana identik dengan penanggulangan kejahatan. Negara dalam hal ini memiliki kewenangan merumuskan atau menentukan suatu perbuatan yang dapat dikategorikan sebagai tindak pidana, dan kemudian dapat menggunakannya sebagai tindakan represif terhadap setiap orang yang melanggarnya. Secara lebih spesifik, Nawawi dengan mengutip pendapat Mulder menyatakan bahwa kebijakan atau politik hukum pidana menentukan, yaitu:

1. Seberapa jauh ketentuan-ketentuan pidana yang berlaku perlu diubah dan diperbarui.
2. Apa tindakan yang perlu dilakukan untuk mencegah terjadinya tindak pidana,
3. Bagaimana cara penyidikan, penuntutan, peradilan, dan pelaksanaan pidana harus dilaksanakan.¹⁰

Selain itu, kajian terhadap politik hukum pidana tidak hanya dilihat dari perspektif formal yang memandang kebijakan hukum dari rumusan-rumusan resmi sebagai produk hukum saja, melainkan dapat dilihat dari latarbelakang dan proses keluarnya rumusan-rumusan resmi tersebut. Karenanya, konfigurasi kekuatan dan kepentingan dalam badan pembuat undang-undang menjadi penting karena pembuatan undang-undang didahului oleh pengambilan keputusan politik bukan sekadar merumuskan materi hukum secara baku berikut rambu-rambu yuridisnya. Lebih jauh, politik hukum pidana, dalam hal ini pidana Islam, mencakup kegiatan memilih nilai-nilai dan menerapkan nilai-nilai. Dalam studi ini adalah kebijakan pembentukan hukum yang berkaitan dengan memilih nilai-nilai hukum pidana Islam untuk dijadikan hukum nasional dan menerapkan nilai-nilai hukum pidana Islam sebagai hukum nasional. Selain itu, penggalan faktor-faktor pendukung dan penghambat dalam penerapan nilai-nilai hukum pidana Islam akan membantu dalam melihat konstruk politik hukum pidana Islam ini. Karena pada dasarnya pembentukan hukum itu tidak otonom. Menurut Wahjono, di samping hukum itu lahir tanpa hampa nilai atau dalam keadaan kekosongan hukum (*rechtsvacuum*) sebelumnya, ia mesti dipengaruhi oleh visi politik pembuatnya, kultur masyarakat dan kepentingan-kepentingan ekonomi, politik, sosial budaya, agama dan lain-lain.¹¹ Hukum merupakan entitas yang berada pada satu *environment* di mana antara hukum dengan *environment* tersebut terjadi interaksi yang integral.

¹⁰ Barda Nawawi Arief, *Politik Hukum Pidana*, (Universitas Indonesia, 1992).

¹¹ Padmo Wahjono, *Pembangunan Hukum di Indonesia*, (Jakarta: Ind-Hill-Co, 1989), h. 139.

C. Urgensi Penerapan Hukum Pidana Islam

Hukum pidana Islam sesungguhnya berkembang sesuai dengan tuntutan waktu dan tempat. Namun, dalam rentang sejarah yang panjang, ketentuan-ketentuan hukum pidana Islam belum terakomodasi dalam Kitab Undang-Undang Hukum Pidana yang berlaku secara nasional. Negara kita, Indonesia masih menggunakan hukum pidana zaman penjajahan yang bagi banyak kalangan dianggap perlu segera diperbaharui seiring dengan munculnya pola-pola kriminalitas baru yang konvensional dan non konvensional dengan modus operandi menggunakan dan menyalahgunakan hasil-hasil teknologi canggih, serta terselubung dalam bentuk kegiatan ekonomi dan lintas dunia. Pola-pola kejahatan tersebut semakin tampak dan transparan, di saat kondisi negara dalam keadaan tidak stabil. Penjarahan, perampokan, dan pembunuhan serta kerusakan merupakan tindak pidana yang konvensional menjadi semakin merajalela. Belum lagi bentuk kejahatan yang canggih sehingga tidak memungkinkan hukum pidana mudah untuk memasukinya. Lalu, apa yang hendak kita harapkan dari KUHP ini apabila dalam realitasnya sudah tidak mampu berjalan dalam menanggulangi kejahatan?

Ketentuan yang berlaku dalam hukum nasional (KUHP) kurang mencerminkan budaya bangsa Indonesia. Hukum ini lahir dilandasi atas falsafah yang berbeda dengan falsafah yang dianut bangsa Indonesia, seperti mengutamakan kebebasan, menonjolkan hak-hak individu, dan kurang berhubungan dengan moralitas. Dalam soal kejahatan terhadap kesusilaan misalnya, KUHP tidak melarang hubungan seksual yang dilakukan berdasarkan: a) suka sama suka dan keduanya belum menikah (*fornication*); b) suka sama suka oleh sesama jenis kelamin (homoseksual); c) dilakukan suka sama suka dan salah seorang atau keduanya sudah terikat perkawinan (*adultery*) tetapi tidak ada pengaduan dari istri / suami pelaku; d) dilakukan dengan binatang (*bestiality*); e) kumpul kebo, dan lain-lain.

Perzinaan yang diancam hukuman oleh KUHP adalah perzinaan oleh dua orang yang salah satu atau keduanya terikat perkawinan dan diadakan oleh istri/suami pelaku zina. Hukumannya adalah maksimal Sembilan bulan penjara. Filosofi yang mendasari pengaturan semacam ini menurut Topo Santoso adalah ungkapan, "Biarkan hukum berhenti di depan kamar tidur."¹²

¹² Topo Santoso, *Membumikan Hukum Pidana Islam*, (Jakarta: Gema Insani, 2003), h. 84.

Kemungkinan, pengaturan delik susila yang sangat longgar ini membawa peningkatan kebebasan seksual. Akhir-akhir ini, masyarakat dikejutkan dengan pemberitaan kejahatan yang dilakukan pelaku homoseksual (seperti kasus Rian di pertengahan tahun 2008) berupa perampokan dan pembunuhan dengan cara yang sangat sadis. Kebebasan seksual merupakan bentuk perilaku yang tidak dianggap sebagai tindak pidana oleh KUHP sebenarnya dapat memicu kejahatan-kejahatan yang lebih buruk. Selain itu, ancaman pidana atau sanksi yang diberikan terhadap berbagai jenis tindak pidana masih kurang memenuhi rasa keadilan sebagian masyarakat. Secara mudah, masyarakat dapat menyaksikan petugas hukum menangkap dan mengadili para penjahat jalanan (*street criminals*), tetapi begitu sulit, lama dan susahnyanya menangkap "penjahat elit" di negeri ini.

Kenyataan di atas menunjukkan bahwa fungsi hukum pidana yang diharapkan menjadi sarana atau alat untuk mengubah masyarakat ke arah yang lebih baik (*as a tool of social engineering*), baik secara pribadi maupun dalam hidup masyarakat tidak berjalan dengan baik. Lebih khusus lagi, KUHP dapat dikatakan belum mampu menjadi alat pengontrol (*as a tool of social control*) tingkah laku dan perbuatan masyarakat agar mereka tidak melakukan perbuatan yang melawan norma hukum, agama dan susila.¹³ Kebebasan seksual yang diperbolehkan oleh KUHP jelas sangat bertentangan dengan norma hukum Islam.

Menilik perubahan yang terjadi di Republik Indonesia pada era reformasi saat ini, dimana paradigma kehidupan politik dan sistem ketatanegaraan – dari sistem otoritarian kepada sistem demokrasi, dan sistem sentralistik kepada sistem otonomi, maka perubahan

¹³ Setidaknya dengan perkembangan masyarakat sekarang ini, maka hukum pidana yang berlaku di negara ini harus mampu berfungsi dalam empat hal: *Pertama*, sebagai *standard of conduct* yakni sandaran atau ukuran tingkah laku yang harus ditaati oleh setiap orang dalam bertindak dalam melakukan hubungan satu dengan yang lain, *kedua*: sebagai *as a tool of social engineering*, yakni sebagai sarana atau alat untuk mengubah masyarakat ke arah yang lebih baik, baik secara pribadi maupun dalam hidup bermasyarakat, *ketiga*: sebagai *as a tool of social control*, yakni sebagai alat untuk mengontrol tingkah laku dan perbuatan manusia agar mereka tidak melakukan perbuatan yang melawan norma hukum, agama, dan susila, *keempat*: sebagai *as a facility on of human interaction* yakni hukum berfungsi tidak hanya untuk menciptakan ketertiban, tetapi juga menciptakan perubahan masyarakat dengan cara memperlancar proses interaksi dan diharapkan menjadi pendorong untuk menimbulkan perubahan dalam kehidupan masyarakat. Lihat, Abdul Manan, *Aspek-aspek Pengubah Hukum*, h. 3.

perundang-undangan hukum pidana, khususnya KUHP produk Belanda harus segera diubah mengikuti sistem ketatanegaraan yang berlaku sekarang. Meski tidak menyebutkan secara spesifik, Abdul Manan men-sinyalir bahwa produk-produk hukum sebelum era reformasi lebih banyak menitikberatkan kepada kepentingan penguasa daripada kepentingan rakyat, dan juga mengedepankan dominasi kepentingan pemerintah pusat daripada kepentingan pemerintah daerah.¹⁴

Bagi umat Islam, tidak ada pilihan lain selain meyakini bahwa menjalankan hukum Islam merupakan bagian dari menjalani agamanya secara kaffah. Hukum Islam, salah satunya hukum pidana Islam adalah perangkat yang paling sesuai dalam mewujudkan keadilan dan menjamin kebutuhan dasar hidup manusia (*maqashidusy syari'ah al-khamsah, dharuriyah*), yakni melindungi agama, jiwa, harta, akal, dan keturunan.¹⁵ Bagi Ibn Taimiyyah, *maqashidusy syari'ah dharuriyah* ini selain meliputi lima hal tersebut juga meliputi berbagai hal dalam bidang muamalah, seperti pemenuhan kontrak, pemeliharaan ikatan kekeluargaan, dan menghormati hak-hak keluarga. Sedangkan dalam bidang hubungan dengan Allah ia menambahkan inventaris kualitas kecintaan kepada Allah, ketulusan hati, kejujuran dan kemurnian moral.¹⁶

Selain itu, hukum Islam menjamin keperluan hidup (keperluan sekunder) atau disebut *hajjiyah*. Ini mencakup hal-hal penting bagi pengaturan berbagai fasilitas untuk penduduk. Terakhir, hukum Islam akan memberikan perbaikan di berbagai segi kehidupan, yaitu menjadikan manusia mampu mengatur urusan hidup lebih baik dan menghiiasi kehidupan sosialnya sebagai kebutuhan tersier atau *tahsiniyah*.¹⁷ Ketiadaan perbaikan-perbaikan ini tidak membawa kekacauan sebagaimana ketiadaan kebutuhan-kebutuhan hidup; juga tidak mencakup apa-apa yang perlu untuk menghilangkan berbagai kesulitan dan membuat hidup menjadi mudah. Perbaikan adalah hal-hal yang apabila tidak dimiliki akan membuat hidup tidak menyenangkan bagi para intelektual. Secara spesifik, perbaikan mencakup arti kebajikan (*virtues*), cara-cara yang baik (*good manner*), dan setiap hal yang melengkapi peningkatan cara hidup.

Dari ketiga tujuan Syari'ah (*maqashidusy syari'ah dharuriyah*,

¹⁴ Ibid., h. 104.

¹⁵ *asballah, *Ushl al-Tasyr' al-Islm*, (Mesir, Dr al-Ma'rif, t.t), h. 296.

¹⁶ Abdul Manan, *Reformasi Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Rarawali Pers, 2007), h. 108.

¹⁷ *asballah, *Ushl al-Tasyr' al-Islm*, h. 297.

hajjiyah dan *tahsiniyah*) di atas, maka pembagian *dharuriyah* pada lima aspek merupakan tujuan yang sangat penting dalam kehidupan di dunia dan akhirat. Allah telah menetapkan untuk memelihara agama dan syari'ah ditetapkan hukum bunuh (*had*) terhadap orang yang murtad dan menodai Islam, disyaratkan *had qishsh* (sesuai dengan jenis kejahatan yang dilakukan) bagi para pembunuh dan penganiaya sebagai upaya pemeliharaan jiwa, dilarangan minum khamar (setiap yang memabukkan) untuk memelihara akal, dilarang berzina untuk memelihara keturunan, dan diwajibkan *had potong tangan* dalam rangka memelihara harta.

Sebagai hukum yang komprehensif, hukum Islam khususnya hukum pidana Islam memiliki keunggulan yang dapat dibuktikan secara empiris, yaitu diakuinya oleh pihak luar bahwa pelaksanaan hukum pidana Islam di negara Arab Saudi telah mampu menekan angka kejahatan sampai pada titik yang sangat rendah. Arab Saudi termasuk salah satu dari sepuluh negara dengan predikat "negara-negara terkecil angka kejahatannya" dibanding negara-negara lain di dunia, dan selama sepuluh tahun rata-rata angka kejahatan di negara ini menurun dan berada di tingkat paling rendah dibanding negara-negara muslim lain yang tidak menerapkan hukum pidana Islam.¹⁸ Salah satu penyebabnya adalah hukum Islam sangat berperan dalam membentuk satu masyarakat anti kejahatan dan masyarakat dengan kontrol sosial yang tinggi.

Penerapan dan pembentukan hukum Islam termasuk pidana Islam pada setiap masanya senantiasa diikuti dengan sikap pro dan kontra bahkan ada yang ambigu. Hal ini terjadi karena tidak adanya kesatuan dalam pemahaman fiqh, padahal positifikasi hukum Islam ke dalam hukum nasional adalah terbentuknya keseragaman hukum bagi masyarakat muslim Indonesia. Namun, Ali Yafie sebagai-mana dikutip oleh Jazuni, menegaskan dengan kuat bahwa upaya memperjuangkan hukum Islam ke dalam hukum nasional dalam arti hukum positif untuk memenuhi kebutuhan rakyat Indonesia perlu dipikirkan kembali.¹⁹ Apalagi saat ini telah dicanangkan gerakan Darut-Taqnin sebagai bentuk periode baru dari hukum Islam yang mengharuskan hukum Islam mendapat porsi yang besar untuk

¹⁸ Dengan merujuk pada penelitian-penelitian para ahli dari Amerika, Topo Santoso menunjukkan keunggulan hukum pidana Islam ini. Lihat, Santoso, *Membumikan Hukum Pidana*, h. 88-89.

¹⁹ Jazuni, *Legislasi Hukum Islam di Indonesia*, (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2005), h. 348-349.

kepentingan nasional dalam negara kesatuan RI²⁰. Di samping itu, fiqh khususnya fiqh pidana Islam harus diolah kembali agar bisa terintegrasi dalam peraturan perundang-undangan.

D. Politik Hukum Pidana Islam

1. Lintasan Sejarah Politik Hukum Islam

Hukum Islam sejak kedatangannya ke nusantara hingga saat ini merupakan hukum yang hidup (*living law*), tidak hanya pada tataran simbol, melainkan juga pada tataran praktis. Hal tersebut bukan semata-mata sebuah tanda bahwa mayoritas pemeluk agama di Indonesia adalah agama Islam, melainkan dalam realitas alamnya di beberapa daerah sudah menjadi tradisi yang terkadang dianggap sakral.²¹ Secara sosiologis dan kultural, hukum Islam merupakan hukum yang telah mengakar dalam budaya masyarakat. Hal ini – menurut Sirajuddin, disebabkan fleksibilitas dan elastisitas yang dimiliki hukum Islam.²² Artinya, meskipun ada kekuatan otonom yang terdapat dalam ketetapan Tuhan, namun dalam realisasinya mampu melakukan upaya *transformative-adaptif*.

Kenyataan ini mengarahkan bahwa politik hukum Islam senantiasa bergerak dan bergelut di setiap masanya, mulai dari penjajahan Belanda dalam visi politik VOC, kemudian dilanjutkan dengan masa setelah merdeka, masa Orde Baru dan saat ini masa reformasi. Wajah konkret dari perbedaan ini, tampak dalam kebijakan pemberlakuan hukum Islam oleh masing-masing rezim politik.

Pada zaman VOC (1602-1880) hukum Islam dalam aspek hukum perdata telah mendapatkan legalitas, dalam hal ini merupakan kelanjutan dari Statuta Batavia, yang menegaskan bahwa hukum kewarisan orang Indonesia yang beragama Islam harus menggunakan hukum Islam, yaitu hukum yang biasanya dipakai oleh rakyat sehari-hari.²³ Meskipun awal kedatangan dari Belanda tidak ada hubungannya dengan agama, namun dalam perkembangan-nya demi

²⁰ Ibid., h. 349.

²¹ Lihat kasus yang terungkap dalam adat Minangkabau tertuang dalam Salmadanis dan Duski Samad, *Adat Basandi Syarak; Nilai dan Aplikasinya Menuju Kembali ke Nagari dan Surau*, (Jakarta: Kartina Insan Lestari, 2003), h. 1.

²² Sirajuddin, *Legislasi Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), h. 14.

²³ Supomo Jokosutomo, *Sejarah Politik Hukum Adat*, (Jakarta: t.p., 1955), h. 8.

kepentingan penjajah, tidak bisa dihindari pergesekan dengan masalah hukum Islam, sehingga ketika pemberlakuan hukum bagi bangsa Indonesia, berlakulah beberapa teori, yaitu *Receptio in Complexue*²⁴ yang digagas oleh Van Den Berg (1845-1927) seorang sarjana Belanda, *Receptie*²⁵ yang digagas oleh Christian Snouck Hurgronje (1857-1936). *Receptie Exit* adalah teori yang diintroduksi oleh Hazairin.²⁶ Munculnya teori ini ditandai dengan lahirnya Piagam Jakarta (*Jakarta Charter*) pada tanggal 22 Juni 1945 yang disepakati oleh sembilan tokoh. *Receptio A Contrario* yang dikembangkan oleh Sayuti Thalib²⁷ dan *Eksistensi* yang digagas oleh para ahli hukum Islam Indonesia setelah kemerdekaan.²⁸ Seluruh teori di atas menegaskan pilihan diberlakukannya dan tidak diberlakukannya secara formal di pengadilan atas kasus-kasus hukum yang terjadi di kalangan orang Islam di nusantara ini. Akan tetapi, meski eksistensi hukum Islam telah diakui sejak masa penjajahan hingga masa reformasi ini, keseluruhan hukum Islam yang diakui dan dilegislati menjadi hukum positif yang berada di bawah kewenangan Peradilan Agama hanya seputar hukum privat, dan belum menyentuh kepada hukum publik. Setiap pelanggaran dan kejahatan yang terjadi diselesaikan dengan hukum nasional, terutama berdasarkan Kitab Undang-undang Hukum Pidana produk penjajah Belanda.

Meskipun tidak tercantum secara khusus sebagai hukum pidana Islam, sebenarnya transformasi asas-asas hukum pidana Islam dapat dilakukan saat pembentukan hukum pidana nasional, antara lain dengan mentransformasi asas-asas tersebut dalam Undang-undang Pornografi dan Pornoaksi yang baru saja disahkan, Undang-undang

²⁴ Teori ini menegaskan bahwa setiap penduduk berlaku hukum agamanya masing-masing. Yang beragama Islam berlaku hukum Islam, dan agama lain begitu juga. Pada masa ini, teori hukum Islam digunakan istilah *godsdienstige watten*, dan pada masa inilah muncul pembentukan pengadilan agama.

²⁵ Teori ini muncul sebagai upaya menentang teori *reception in complexue*. Menurut teori ini, hukum Islam tidak otomatis berlaku bagi orang Islam, ia akan berlaku jika sudah diterima menjadi hukum adat mereka.

²⁶ Teori *Receptie Exit* menentang teori *receptive* yang mensyaratkan berlakunya hukum Islam dengan mengikut hukum adat, penentangan ini memunculkan Piagam Jakarta yang merupakan hasil kompromi antara Islam dan kebangsaan. Yang memunculkan teori ini adalah Hazairin, lihat, Hazairin, *Tujuh Serangkai Hukum Islam*, (Jakarta: Tintamas, 1974), h. 116.

²⁷ Lihat, Sajuti Thalib, *Receptie A Contrario: Hubungan Hukum Adat dengan Hukum Islam*, (Jakarta: Bina Aksara, 1985), h. 58.

²⁸ Penjelasan seputar teori-teori ini, lihat, Rifyal Ka'bah, *Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Universitas Yarsi, 1999).

UU No. 31 tahun 1999 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi, UU Tindak Pidana Ekonomi, UU Kekerasan dalam Rumah Tangga, UU Kekerasan dan Perlindungan Anak dan sebagainya. Upaya transformasi ini seperti ini juga sangat mungkin dilakukan dalam Rancangan Kitab Undang-undang Pidana terbaru.

2. Genealogi dan Materi Hukum Pidana Islam

Hukum pidana Islam merupakan satu bagian dari keseluruhan bagian syariat yang mengatur kehidupan umat Islam. Syariat yang bermakna segala ketentuan yang berasal dari Allah SWT. melalui Rasul-Nya yang berisi perintah, larangan dan anjuran, terbagi dalam tiga bahagian: *I'tiqadiyah*, *amaliyah* dan *khuluqiyah*. Hukum *amaliyah* terdiri atas Ibadah, Muamalah dan Jinayah.²⁹

Sebagaimana disebutkan sebelumnya bahwa pembebanan syari'at bagi manusia ditujukan kepada lima hal, yaitu pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Ketika kelima hal pokok ini tidak terjamin atau terusik, maka kemaslahatan, keselamatan dan perkembangan individu manusia, keteraturan sosial dan kesejahteraan masyarakat menjadi mustahil didapatkan. Jadi, bila salah satu dari lima unsur penting ini tidak terpelihara, akan melahirkan malapetaka bagi manusia. Atas dasar ini, segala tindakan yang dapat mewujudkan dan memelihara lima pokok ini harus dilakukan dan disuruh oleh agama, dan sebaliknya setiap tindakan yang mengancam kelimaanya diharamkan atau harus dihindarkan.

Tindakan pidana (*jarmah*)³⁰ yang mengancam lima unsur kemaslahatan umat manusia tersebut terbagi kepada dua bentuk. Pertama, tindak pidana yang mengganggu kepentingan pribadi (*haq al-adami*); kedua, tindak pidana yang mengganggu kepentingan publik (*haq Allh*). Yang pertama berhubungan dengan kehormatan nyawa dan anggota tubuh manusia, dan yang kedua berhubungan dengan kehormatan agama, keturunan, dan keamanan publik.³¹

²⁹ Muhammad Syaltout, *al-Islami 'Aqidah wa Syari'ah*, (Kuwait: Dar al-Qalam, 1966), h. 11-13.

³⁰ Jarimah merupakan istilah untuk kejahatan atau perbuatan-perbuatan yang dilarang oleh *syara'*, yang diancam dengan hukuman *had* termasuk *qishsh* dan *ta'zir*. Lebih luas penjelasan mengenai *jarimah* ini lihat, *al-Mawardi*, *al-Ahkm as-Sulthaniyah*, Cet. III, (Kairo: Maktabah Musthafa al-Baby al-Halaby, 1973).

³¹ Lihat Abu al-*amd A+mad Ms, *Al-Jarim wa al-'Uqbt fasy-Syar'ah al-Islmiyah* (Kairo: Jmi'ah al-Azhar, 1975), h. 36-37.

Pada prinsipnya dalam hukum pidana Islam, seluruh tindak pidana, baik yang melanggar hak-hak pribadi individu maupun kepentingan umum, sebenarnya juga melanggar hak-hak Allah Swt., sebab adalah hak Allah terhadap hamba-hamba-Nya agar mereka menjauhi segala larangan-Nya. Penempatan jenis hukum pidana Islam-apakah hak manusia atau hak Allah-semata hanya untuk melihat kepentingan mana yang lebih dirugikan, dan siapa yang berwenang dalam proses eksekusi terhadap pelaku tindak pidana.³²

Secara garis besar, kejahatan pidana dalam hukum Islam terbagi dalam beberapa jenis, yaitu: *Pertama*, pidana *hudd* seperti berzina, mencuri (*syirqah*), keluar dari agama Islam (*riddah*), memberontak terhadap pemerintahan yang sah (*al-bagyu*), menuduh orang lain berzina (*qazf*), minum minuman yang memabukkan (*syurb al-khamr*), dan merampok. Hukuman *had* yang ditetapkan dalam jenis kejahatan ini telah ditentukan oleh *syara'* dan menjadi hak Allah yang manfaatnya kembali kepada masyarakat dan tidak tertentu bagi seseorang.³³ Kategori ini dikelompokkan kepada tindak pidana yang lebih banyak mengganggu kepentingan umum (*public interest*), walaupun kepentingan individu juga turut terganggu. Pelakunya akan dieksekusi oleh hakim atau penguasa (*waliy al-amr*) sebagai *public authority*.

Kedua, pidana *qishsh* dan diat seperti membunuh dan setiap tindakan pelukaan tubuh atau anggota badan.³⁴ Baik pidana *qishsh* dan diat adalah hukuman yang telah ditentukan oleh *syara'*. Perbedaannya dengan pidana *hudd* adalah jika *hudd* merupakan hak Allah (hak masyarakat), maka *qishsh* dan diat adalah hak individu (manusia secara pribadi) yang manfaatnya kembali kepada orang tertentu.³⁵ Dalam *qishsh* dan diat terdapat suatu ketentuan bahwa hukuman tersebut bisa dihapuskan atas kemaafan dari si korban atau keluarganya. Jenis kejahatan yang masuk kategori *qishsh* dan diat adalah pembunuhan sengaja (*qatl al-'amd*), pembunuhan menyempai sengaja (*qatl syibh al-'amd*), pembunuhan karena kesalahan (*qatl al-khatha'*), penganiayaan sengaja (*jarh al-'amd*), dan penganiayaan tidak sengaja (*jarh al-khatha'*).³⁶

³² Abd al-Qadir 'Audah, *Al-Tasyr' al-Jin'I al-Islmiy* (Beirut: Muassasah al-Rislah, 1993), h. 206.

³³ Muhammad Syaltut, *Al-Islm 'Aqidah wa Syari'ah*, h. 296.

³⁴ *Ibid.*, h. 205.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Abdul Qadir 'Audah, *Al-Tasyr' al-Jin'I al-Islmiy*, h. 79.

Ketiga, pidana ta'zir seperti mencium anak-anak (dengan syahwat), mencium wanita lain yang bukan istri, tidur satu ranjang (laki-laki dan perempuan dewasa) satu ranjang tanpa persetubuhan, atau memakan barang yang tidak halal seperti darah dan bangkai, juga riba. Semua jenis perilaku ini dikenakan hukuman ta'zir, yaitu hukuman yang belum ditetapkan oleh syara', tetapi semuanya diserahkan kepada ulil amri (penguasa), baik penentuannya maupun pelaksanaannya.³⁷ Termasuk dalam kategori pidana ta'zir juga pidana-pidana yang sebenarnya sudah ditetapkan hukumannya oleh syara' (*hudd*), akan tetapi, syarat-syarat untuk dilaksanakannya hukuman tersebut belum terpenuhi. Misalnya pencurian yang tidak sampai selesai tau barang yang dicuri kurang dari kadar pencurian yang mengakibatkan hukum potong tangan. Tujuan diberikannya hak penentuan pidana ta'zir dan hukumannya kepada penguasa adalah agar mereka dapat mengatur masyarakat dan memelihara kepentingan-kepentingannya, serta bisa menghadapi dengan sebaik-baiknya setiap keadaan yang bersifat mendadak.

Pembagian tindak pidana (*jarimah*) kepada *hudd*, *qishsh* dan *diat*, serta ta'zir memiliki makna khusus dan menjadi aspek penting dalam hukum pidana Islam. Ada beberapa aspek yang menjadi pertimbangan di sini, yaitu³⁸:

Segi Pengampunan

Pada pidana *hudd* tidak ada pengampunan sama sekali, baik dari korban atau walinya maupun dari penguasa tertinggi (kepala Negara). Akan tetapi, pada tindak pidana *qishsh* dan *diat*, pengampunan bisa diberikan oleh korban atau keluarganya. Pengampunan tersebut berpengaruh terhadap hukuman, sehingga hukuman pokok, yaitu *qishsh* menjadi gugur dan diganti dengan hukuman *diat*. Kalau *diat* dimaafkan juga maka dari segi hukuman yang berkaitan dengan hak manusia (individu) akhirnya gugur. Namun demikian, di dalam *qishsh* dan *diat* disamping mengandung hak manusia juga termasuk hak Allah (hak masyarakat) yang akhirnya memberikan kekuasaan kepada hakim untuk menjatuhkan hukuman ta'zir sebagai imbalan dari hak Allah tersebut. Adapun dalam pidana ta'zir, sifat pengam-

³⁷ Ibn Taimiyyah, *al-Siyasah al-Syar'iyah f Ishl al-R'i wa al-Ra'iyah*, (Kairo: Maktabah Anshar as-Sunnah al-Muhammadiyah, 1961), h. 112. Juga lihat, *al-Mawardi*, *al-Ahkm as-Sulthaniyah*, h. 236.

³⁸ Abdul Qadir 'Audah, *Al-Tasyr' al-Jin'i al-Islmiy*, h. 81-83.

punannya lebih luas. Pengampunan tersebut bisa diberikan oleh korban dalam hal yang menyangkut hak individu dan bisa juga oleh penguasa dalam hal yang menyangkut hak masyarakat.

Segi Kompetensi Hakim

Dalam pidana *hudd*, apabila kejahatan sudah dapat dibuktikan maka hakim hanya tinggal memutuskan dan melaksanakan hukuman sesuai dengan ketentuan yang ada dalam syara', tanpa mengurangi, menambah, atau menggantinya dengan hukuman yang lain. Sedangkan dalam pidana *qishsh* dan *diat*, prinsipnya hamper sama dengan pidana *hudd*. Hanya perbedaannya kalau korban memberikan pengampunan baik dari hukuman *qishsh* maupun *diat* maka pengampunan tersebut dipertimbangkan oleh hakim, sehingga keputusan hukuman (*vonis*) bisa diubah. Dalam pidana ta'zir, hakim memunyai kekuasaan yang luas, mulai dari memilih macamnya hukuman yang sesuai sampai kepada memberatkan atau meringankan hukuman bahkan mungkin membebaskannya. Ini dikarenakan dalam pidana ini, ketentuan sepenuhnya berada di tangan hakim, dan ia melakukan ijtihad dalam menjalankan tugasnya ini. Di sinilah terlihat bahwa seorang hakim harus orang yang benar-benar memiliki pengetahuan yang luas, dan memiliki kepekaan nurani yang tinggi sehingga mampu memutuskan yang maslahah bagi si pelaku dan korban.

Segi Keadaan yang Meringankan

Dalam pidana *hudd* dan *qishsh*, hukuman tidak terpengaruh oleh keadaan-keadaan tertentu yang berkaitan dengan pelaksanaan tindak pidana, kecuali apabila pelaku tidak memenuhi syarat-syarat taklif, seperti gila atau di bawah umur. Berbeda halnya dengan pidana ta'zir, keadaan korban atau suasana ketika tindak pidana itu dilakukan dapat mempengaruhi berat ringannya hukuman yang akan dijatuhkan kepada pelaku.

Segi Alat-alat Pembuktian

Untuk tindak pidana *hudd* dan *qishsh*, syara' telah menetapkan bilangan saksi tertentu, apabila alat pembuktian yang digunakan berupa saksi. Dalam membuktikan perilaku zina, misalnya, diperlukan empat orang saksi yang menyaksikan dengan mata kepala sendiri terjadinya tindak pidana tersebut. Sedangkan untuk pidana *hudd*

yang lain dan *qishsh* dan diat, hanya diperlukan minimal dua orang saksi. Sementara dalam pidana ta'zir, kadang-kadang hanya diperlukan seorang saksi saja.

Suatu perbuatan baru dianggap tindak pidana apabila unsur-unsurnya telah terpenuhi. Unsur-unsur terbagi ke dalam dua kategori, umum dan khusus. Unsur umum berlaku untuk semua tindak pidana, sedangkan unsur khusus hanya berlaku untuk masing-masing tindak pidana (*jarimah*) dan berbeda antara tindak pidana yang satu dengan tindak pidana lainnya. Abdul Qadir 'Audah menetapkan 3 ketentuan yang termasuk dalam unsur umum, yaitu:

1. Unsur formal, yaitu adanya nash (ketentuan) yang melarang perbuatan dan mengancamnya dengan hukuman.
2. Unsur material, yaitu adanya tingkah laku yang membentuk tindak pidana, baik berupa perbuatan nyata maupun sikap tidak berbuat.
3. Unsur moral, yaitu pelaku adalah orang yang mukallaf (dibebani taklif), yakni orang yang dapat dimintai pertanggungjawaban atas tindak pidana yang dilakukannya.³⁹

Ketentuan ini dapat kita lihat, umpamanya, pada tindak pidana pencurian. Sebuah pencurian baru dianggap tindak pidana dan pelakunya dikenakan sanksi potong tangan apabila memenuhi unsur-unsur sebagai berikut:

1. Ada nash (ketentuan) yang melarang dan mengancamnya dengan hukuman. Ketentuan hukuman pencurian ini tercantum dalam QS. Al-Ma'idah [5]: 38, yang berbunyi:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءُ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. (QS. Al-Ma'idah [5]: 38).

Ayat ini menjelaskan hukuman potong tangan bagi si pencuri, namun bagaimana cara memotong dan batasan yang dipotong tidak tercantum dalam nash, karenanya itu menjadi bagian ijtihad dari para hakim.

³⁹ Ibid., h. 110-111.

2. Perbuatan tersebut benar-benar telah dilakukan, walaupun baru percobaan saja. Misalnya sudah mulai membongkar pintu rumah korban, meskipun belum mengambil barang-barang yang ada di dalamnya.
3. Orang yang melakukannya adalah orang yang cakap (*mukallaf*), yaitu orang yang baliqh dan berakal. Dengan demikian apabila orang yang melakukannya gila atau masih di bawah umur maka ia tidak dikenakan hukuman.

Sesungguhnya pembahasan mengenai hukum pidana Islam ini sangat dalam dan luas, sehingga sangat sulitlah kita menerima pendapat-pendapat yang melihat hukum pidana Islam hanya seputar hukuman mati atau *qishsh*, potong tangan, rajam ataupun lainnya yang semuanya hanya mengarah kepada tindak pidana di bawah pembagian *hudd* dan *qishsh* semata.

3. Proses Positifisasi Hukum Pidana Islam

Suatu hal yang menjadi ciri dalam kehidupan bernegara baik yang masih berkembang maupun yang telah maju, menunjukkan pembentukan dan pengembangan hukum nasional merupakan suatu proses perubahan bentuk dari hukum tidak tertulis ke arah hukum tertulis. Namun demikian, hukum tidak tertulis merupakan bagian dari sistem hukum nasional. Hukum tertulis dan tidak tertulis itu berlaku dalam penyelenggaraan segenap aspek kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara yang bersifat mengikat bagi semua penduduk.

Jika melihat dari kebijakan pemerintah Orde Baru, maka proses positifisasi hukum Islam dilakukan dengan dua cara, yaitu: pertama, melakukan kodifikasi dan unifikasi secara khusus terhadap bidang hukum yang bersifat sensitif, terutama berkaitan erat dengan masalah keyakinan. Kompilasi Hukum Islam (KHI) adalah salah satu contoh dari hasil kebijakan penguasa untuk model ini; kedua, melakukan transformasi asas-asas hukum Islam ke dalam peraturan perundang-undangan, terutama hukum perdata sebagai hukum nasional yang dinilai relative "netral", seperti Undang-undang No. 4 Tahun 1979 tentang Kesejahteraan Anak, Undang-undang Nomor 4 Tahun 1982 tentang Ketentuan-ketentuan Pokok Pengelolaan Lingkungan Hidup, dan Undang-undang Nomor 10 Tahun 1992 tentang Perkembangan Kependudukan dan Pembangunan Keluarga Sejahtera. Di samping itu, asas-asas hukum Islam ditransformasikan ke dalam berbagai peraturan perundang-undangan di bawah undang-undang, antara

lain Peraturan Pemerintah Nomor 72 Tahun 1992 tentang Bank Berdasarkan Prinsip Bagi Hasil. Transformasi asas-asas tersebut tanpa menggunakan "label" hukum Islam, tetapi diserap ke dalam hukum nasional.⁴⁰

Dari dua cara di atas, khusus kasus hukum pidana Islam dapat ditempuh dengan mengikuti pola kedua, yaitu melakukan transformasi asas-asas hukum pidana Islam kedalam Rancangan Kitab Undang-undang Hukum Pidana baru sebagai pengganti KUHP lama, atau kedalam RUU atau peraturan perundang-undangan hukum pidana lain yang akan dibentuk. Hal ini dikarenakan masalah hukum pidana Islam merupakan isu yang sangat 'sensitif' yang telah melahirkan banyak respond baik dari kalangan umat Islam sendiri maupun dari pihak luar. Untuk inventarisasi asas dan kaidah hukum pidana Islam yang akan ditransformasikan ke dalam peraturan perundang-undangan, maka perlu dilakukan penelitian mendalam dan komprehensif oleh para pakar akademisi hukum Islam, ulama maupun para ahli hukum.

Transformasi hukum pidana Islam ke dalam peraturan perundang-undangan (*takhrj al-ahkm f al-nash al-qnun*), merupakan produk interaksi antara kelompok elit Islam (ulama, pemimpin organisasi kemasyarakatan Islam, pejabat agama, dan cendekiawan muslim) dengan elite kekuasaan (*the ruling elite*).⁴¹ Dalam proses penyusunan dan pembahasan Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974, misalnya, dan pembahasan Undang-undang sangat penting. Hal itu dilakukan melalui pertemuan dan pendekatan dengan fraksi-fraksi di Dewan Perwakilan Rakyat, Pemerintah, dan pembahasan insentif di kalangan mereka. Setiap butir Rancangan Undang-undang itu dikaji dan diukur berdasarkan ketentuan hukum Islam. Usaha seperti inilah yang harus dilakukan agar keinginan menjadikan asas-asas hukum pidana Islam menjadi bagian dari hukum nasional. Ia menjadi hukum yang mengikat, mengatur, dan dapat dilaksanakan dalam penataan hubungan antar manusia. Transformasi ini tidak hanya berarti peralihan bentuk dari fiqh ke dalam qanun, tetapi juga dalam pengertian, prinsip dan isi peraturan perundang-undangan itu bersesuaian dengan hukum pidana Islam. Untuk memenuhi keperluan itu dibutuhkan legitimasi ulama atau fuqaha Indonesia, yang merupakan tokoh panutan di kalangan umat Islam.

⁴⁰ Cik Hasan Bisri, "Aspek-aspek Sosiologis Hukum Islam di Indonesia," dalam *Hukum Islam dalam Tata Masyarakat Indonesia*, Ed. Cik Hasan Bisri, (Ciputat: Logos Wacana Ilmu, 1998), h.137-138.

⁴¹ *Ibid.*, h. 138.

Transformasi hukum pidana Islam dalam pembentukan hukum tertulis, juga dapat dilakukan dalam bentuk produk pengadilan, sebagai upaya penerapan hukum dalam perkara tertentu, baik melalui Pengadilan dalam lingkungan Peradilan Umum maupun melalui Pengadilan dalam lingkungan Peradilan Agama. Produk pengadilan ini kemudian dihimpun menjadi kompilasi (himpunan) yurisprudensi. Untuk itu, para hakim memiliki kedudukan yang penting dalam pembentukan hukum tertulis, bukan hanya sebagai penetap dari peraturan perundang-undangan. Hakim wajib melakukan *ijtihad* dalam pembentukan hukum yang digali dari nilai-nilai hukum pidana Islam. Keputusan hakim yang telah memunyai kekuatan hukum tetap dan dijadikan pedoman dalam perkara yang sama menjadi yurisprudensi dalam system hukum nasional. Hasil *ijtihad* hakim itu dapat diidentifikasi sebagai hukum positif tertulis atas keputusan pejabat.

Saat ini kajian komprehensif mengenai pembaharuan Kitab Undang-undang Hukum Pidana (KUHP WvS) sedang berlangsung,⁴² karenanya usaha mentransformasi nilai-nilai hukum pidana Islam ke dalam Konesp RUU-KUHP Baru dapat dilakukan. Dari berbagai diskusi yang dilakukan para ahli hukum, perkembangan/perubahan terhadap konsep-konsep yang akan diberlakukan dalam RUU KUHP-menurut Barda Nawawi-terjadi pada beberapa bahagian. Khusus rumusan perbuatan-perbuatan yang dikategorikan sebagai tindak pidana sebahagian masih mempertahankan jenis-jenis tindak pidana yang tertuang dalam KHUP (WvS). Di samping itu juga, RUU ini memasukkan pula jenis tindak pidana (delik-delik) baru (Konsep 2006/2007), antara lain:

1. terorisme;
2. genocide;
3. kejahatan terhadap kemanusiaan;
4. kejahatan perang (war crimes);
5. penyiksaan (*torture*);
6. computer crimes (di dalam konsep disebut TP Informatika & Telematika)
7. tindak pidana lingkungan;
8. penyuapan pejabat publik asing dan organisasi internasional;
9. tindak pidana narkoba dan psikotropika;

⁴² Lihat, Barda Nawawi Arief, *Kebijakan Hukum Pidana, Perkembangan Penyusunan Konsep KUHP Baru*, (Jakarta: Kencana, 2008), h. 337-389.

10. delik-delik dalam RUU (sekarang sudah disahkan menjadi UU) pornografi dan pornoaksi;
11. memperluas perumusan delik "perdagangan orang" (human trafficking);
12. dimasukkannya kembali pembunuhan berencana;
13. kekerasan dalam rumah tangga (KDRT);
14. delik-delik cagar budaya;
15. TP pencucian uang (*money laundering*).⁴³

Dikarenakan telah banyaknya Undang-undang dan RUU khusus yang dalam perkembangannya – menurut Barda Nawawi Arief – seperti "tumbuhan/bangunan liar" dan tidak berpola (tidak bersistem), bahkan "menggerogoti/mencabik-cabik" sistem induk,⁴⁴ maka pembaharuan RUU-KUHP, juga mempertimbangkan isi dan perkembangan dari seluruh UU tersebut, yaitu: UU Pencucian Uang, UU Pemberantasan Terorisme, UU Psikitropika & Narkotika, UU Penghapusan KDRT (Kekerasan Dalam Rumah Tangga), UU Pengelolaan Lingkungan Hidup, UU Perlindungan Cagar Budaya, UU Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi, UU Pengadilan HAM, UU Kesehatan, UU Sistem Pendidikan Nasional, dan UU Pornografi dan Pornoaksi.

Hingga saat ini pembahasan RUU-KUHP masih belum tuntas, dan masih banyaknya pandangan dan kritik yang lagi-lagi pada pro dan kontra terhadap rancangan pembaharuan kitab hukum pidana ini. Yesmil Adang, umpamanya, menilai ada beberapa tindak pidana yang diajukan itu sudah memasuki wilayah personal (*privacy right*), yang berada dalam domain kebebasan individual (*civil liberties*), seperti: kebebasan berpikir, kebebasan dalam menyampaikan pendapat dan berekspresi, kebebasan beragama dan kebebasan lainnya. Lebih jauh dia menambahkan, secara tidak langsung politik hukum pidana yang ada dalam RUU-KUHP ini telah mencampuradukan antara moralitas, dosa, adab kesopanan, dan hamper semua perbuatan dimasukkan ke dalam tindak pidana. Maka jelas perbuatan ini akan berdampak dan meningkatkan kejahatan tanpa korban.⁴⁵

Bagi Yesmil dan Adang, tindakan jahat yang dirumuskan dalam RUU-KUHP ini adalah merupakan medium seni, seperti tulisan, film, syair, puisi atau lukisan yang semuanya adalah merupakan kebebasan dalam berekspresi. Bagi mereka, politik hukum pidana dalam memilih

kejahatan yang hendak dimasukkan ke dalam konsep KUHP ini merupakan suatu pengekanan terhadap kebebasan individu. Bukan tidak mungkin jika nanti konsep ini diberlakukan, banyak seniman, pelukis, penyair yang menjadi *penjahat* tanpa korban. Kemungkinan juga, penyanyi dangdut yang senang melakukan tarian erotis akan menjadi seorang penjahat pada masa yang akan datang, begitu juga para pelukis yang mungkin mengekspresikan lukisan dalam bentuk tubuh orang dewasa.⁴⁶

4. Hukum Pidana Islam dalam Rancangan Undang-Undang KUHP Baru

Tujuan penyelesaian RUU-KUHP merupakan bahagian dari tujuan hukum nasional, yaitu untuk menyusun sistem pemidanaan yang sesuai dengan kondisi masyarakat Indonesia. Operasional atau fungsionalisasi Sistem Hukum Pidana Nasional membutuhkan Sistem Hukum Pidana Materil (Konsep KUHP baru), system Hukum Pidana Formal (KUHP baru) dan Sistem Hukum Pelaksanaan (eksekusi) pidana. Dengan direncanakannya perubahan hukum pidana materil di dalam KUHP yang sekarang berlaku dan konsep KUHP baru, maka perlu dilakukan pengkajian seberapa jauh asas-asas dan norma-norma baru di dalam konsep tersebut menimbulkan permasalahan dilihat dari sudut hukum acara pidana. Seberapa jauh pula konsep KUHP baru tersebut memerlukan dukungan aturan-aturan baru di bidang hukum acara pidana, atau sebaliknya seberapa jauh hukum acara pidana yang saat ini berlaku (khususnya yang terdapat di dalam KUHP) memerlukan peninjauan dan penyesuaian kembali dengan asas-asas maupun norma-normanya yang terdapat di dalam Konsep KHUP baru tersebut. Hukum pidana formal harus menunjang hukum pidana materil. Sudarto menyatakan, bahwa "*ius puniendi*" harus berdasarkan "*ius poenale*".⁴⁷ KUHP sekarang (yang berasal dari HIR) berorientasi pada KUHP lama (WvS) merupakan warisan Hindia Belanda, sehingga KUHP baru seharusnya juga harus berorientasi pada Konsep KUHP baru. Oleh karena itu, perlu dikaji asas-asas dan norma-norma Hukum Acara Pidana (KUHP) Baru yang sejalan dengan RUU-KUHP baru. Dalam konteks ini, keberadaan hukum pidana Islam sekali lagi bisa dimasukkan dalam KUHP baru.

⁴³ Barda Nawawi Arief, *Kebijakan Hukum Pidana*, h. 359.

⁴⁴ *Ibid.*, h. 357.

⁴⁵ Yesmil Anwar & Adang, *Pembaharuan Hukum Pidana*, h. 65.

⁴⁶ *Ibid.*, h. 66.

⁴⁷ Sudarto, *Hukum Pidana I*, (Semarang: Badan Penerbit Undip, 1988), h. 10.

Beberapa permasalahan hukum acara pidana yang diperkirakan muncul sehubungan dengan ide, dasar, asas maupun norma RUU-KUHP Baru, dapat diidentifikasi sebagai berikut:⁴⁸ *Pertama*, Permasalahan hukum acara pidana yang berhubungan dengan masalah "tindak pidana" dalam RUU-KUHP Baru; *Kedua*, Permasalahan hukum acara pidana yang berhubungan dengan masalah perluasan subjek tindak pidana; *Ketiga*, Permasalahan hukum acara pidana yang berhubungan dengan masalah "pidana dan pembedaan"; *Keempat*, Permasalahan hukum acara pidana yang berhubungan dengan "hapusnya kewenangan penuntutan".

Khusus untuk Permasalahan Pertama (Tindak Pidana dalam RUU-KUHP Baru)

a. Terkait perluasan Asas Legalitas

RUU-KUHP Baru memperluas perumusan asas legalitas formal dalam KUHP (WvS) menjadi asas legalitas dalam perumusan masteril. Jadi, RUU-KUHP memberi tempat kepada sumber hukum tertulis (UU) dan sumber hukum tidak tertulis (hukum Islam, hukum adat yang hidup di dalam masyarakat). Namun, berlakunya hukum yang hidup (hukum tidak tertulis) itu menurut ide RUU-KUHP dibatasi untuk delik-delik yang tidak ada persamaannya atau tidak telah diatur (dirumuskan sebagai delik) dalam undang-undang. Dengan demikian, menurut RUU-KUHP akan ada 2 (dua) jenis tindak pidana yang berasal dari hukum adat – menurut penulis mungkin juga hukum pidana Islam, yaitu delik adat yang diangkat /dirumuskan/diformalkan sebagai tindak pidana dan delik menurut hukum yang hidup (hukum adat dan Islam) yang tidak diangkat/ dirumuskan/diformalkan menjadi tindak pidana dalam KUHP (dapat disebut "delik informal"). Sehubungan dengan ketentuan ini, timbul permasalahan, apakah asas legalitas materil berlaku juga untuk hukum acara pidana, dan bagaimana hukum acara pidana untuk delik adat (atau mungkin juga menurut penulis delik pidana Islam) sebagai hukum yang hidup di masyarakat? Apakah hukum acara dalam peradilan adat selama ini perlu diangkat atau diformulasikan dalam KUHP?

b. Terkait pola pembagian jenis tindak pidana dan pola sanksi pidana (jenis maupun lamanya pidana). Menurut KUHP yang berlaku

saat ini, perbedaan jenis dan kualitas berat ringannya ancaman pidana membawa konsekuensi yang berbeda di dalam hukum acaranya, antara lain sebagai berikut:

1. Untuk kepentingan penyelidikan dapat dilakukan penangkapan terhadap orang yang diduga keras melakukan tindak pidana berdasarkan bukti permulaan yang cukup (Pasal 16 jo. 17 KUHP) dengan ketentuan, bahwa terhadap tersangka pelaku "pelanggaran" tidak diadakan penangkapan kecuali sudah dua kali dipanggil secara sah (Pasal 19). Dari ketentuan tersebut dapatlah dikatakan, bahwa pada umumnya penangkapan dapat dilakukan terhadap tersangka pelaku kejahatan, sedangkan terhadap tersangka pelaku "pelanggaran" hanya merupakan perkecualian.
2. Menurut Pasal 21 (4) sub a KUHP, penahanan dapat dikenakan terhadap tersangka atau terdakwa yang melakukan tindak pidana (termasuk percobaan dan pembantuan) yang diancam dengan pidana penjara 5 tahun atau lebih dan delik-delik tertentu yang disebut dalam pasal 21 (4) sub b walaupun tidak diancam dengan pidana penjara 5 tahun. Dari ketentuan ini pun dapat dikatakan, bahwa penahanan terutama dapat dikenakan untuk pelaku "kejahatan" karena menurut sistem yang dianut saat ini pidana penjara hanya diancamkan untuk tindak pidana kejahatan. Walaupun demikian menurut sub b pasal 21 (4) KUHP ada juga pelaku "pelanggaran" yang dapat dikenakan "penahanan".
3. Acara pemeriksaan cepat menurut KUHP hanya diperuntukkan bagi "Tipiring" (tindak pidana ringan) dan perkara pelanggaran lalu lintas jalan (LLJ). Menurut pasal 205 KUHP yang diperiksa menurut acara pemeriksaan Tipiring ialah perkara-perkara: pertama, yang diancam dengan pidana penjara atau kurungan paling lama 3 bulan dan atau denda maksimum Rp. 7.500,-; dan kedua, penghinaan ringan.

Menurut pasal 211 KUHP, yang diperiksa menurut acara "pemeriksaan perkara pelanggaran LLJ" ialah perkara "pelanggaran tertentu" terhadap perundang-undangan LLJ. Dari ketentuan-ketentuan di atas pun terlihat, bahwa acara pemeriksaan cepat diperuntukkan bagi pelaku tindak pidana ringan, baik berupa "kejahatan ringan" maupun "pelanggaran". Ketentuan KUHP ini didasarkan pada pembagian jenis atau kualifikasi delik dan pola pengancaman pidana menurut KUHP yang saat ini berlaku. Sementara itu konsep RUU-KUHP yang baru tidak

⁴⁸ Permasalahan-permasalahan ini disarikan dari pemikiran Barda Nawawi Arief, *Kebijakan Hukum Pidana*, h. 362-368.

lagi membagi jenis dan kualifikasi tindak pidana menjadi "kejahatan" dan "pelanggaran", dan pola pengancaman pidananya juga mengalami perubahan. Dengan berubahnya pola pembagian jenis dan kualitas delik dalam RUU-KUHAP Baru, maka hal ini tentunya membawa konsekuensi terhadap perlunya dilakukan peninjauan kembali dan reformulasi ketentuan-ketentuan KUHAP di atas (yaitu yang berhubungan dengan masalah penangkapan, penahanan, dan acara pemeriksaan cepat).

c. Terkait dengan dimasukkannya beberapa tindak pidana khusus di luar KUHAP ke dalam RUU-KUHAP Baru. Konsep/ RUU-KUHAP Baru memasukkan beberapa tindak pidana yang selama ini diatur secara khusus di luar KUHAP, antara lain tindak pidana korupsi, tindak pidana pencucian uang (money laundering), tindak pidana yang berkaitan dengan uang palsu dalam UU No. 1 Tahun 1946, tindak pidana tentang senjata api/senjata tajam yang diatur dalam UU No. 12 Drt. 1951, tindak pidana suap dalam UU No. 11 tahun 1980 dan sebagainya. Sehubungan dengan itu, apakah ketentuan hukum acara pidana yang selama ini ada dalam UU khusus itu harus dimasukkan atau diformulasikan kembali dalam KUHAP?

Khusus Permasalahan Kedua (Perluasan Subjek Tindak Pidana)

KUHAP yang berlaku saat ini masih berorientasi pada subjek tindak pidana menurut KUHAP (WvS), yaitu "orang" (*natural person*). RUU-KUHAP menjadikan "korporasi" sebagai subjek tindak pidana. Apakah diperlukan prosedur khusus untuk korporasi? Dalam aturan perundang-undangan di luar KUHAP saat ini, ada ketentuan mengenai korporasi yang bersifat hukum acara, misalnya dalam Pasal 20 UU TPK No. 31 Tahun 1999, akan tetapi permasalahan ini perlu dikaji ulang dan dimasukkan dalam RUU-KUHAP dan KUHAP baru.

Khusus Permasalahan Ketiga (Pidana dan Pemidanaan)

KUHAP yang berlaku saat ini berorientasi pada jenis-jenis pidana yang ada di dalam KUHAP (WvS). Dengan adanya perubahan jenis-jenis sanksi pidana dalam Konsep/ RUU-KUHAP Baru, maka sewajarnya ketentuan KUHAP Baru juga ditinjau kembali sesuai dengan RUU-KUHAP Baru tersebut.

Dalam Konsep ada ketentuan tentang "Rechterlijk pardon" (per-

maafan/pengampunan hakim). Dengan adanya ketentuan ini, maka KUHAP Baru harus juga menyesuaikan ketentuan ini.

Dalam Konsep ada ketentuan tentang "modifikasi pidana" (perubahan/penyesuaian putusan pemidanaan yang telah berkekuatan tetap berdasar alasan: 1) adanya perubahan UU; 2) adanya perubahan/perbaikan pada diri terpidana. Terkait masalah sub (1), maka timbul beberapa permasalahan dari sudut hukum acara pidana sebagai berikut:

- Bagaimana prosedur perubahan/penyesuaian putusan hakim yang telah berkekuatan tetap dengan adanya perubahan UU itu?
- Bagaimana prosedur pembebasan terpidana dan kepada siapa pembebasan itu diberikan;
- Bagaimana prosedur penyesuaian pemidanaan itu dilakukan dan siapa atau badan/lembaga mana yang menetapkan penyesuaian itu?
- Kapan terpidana itu "dilepaskan" atau "dibebaskan"?
- Apakah penyesuaian itu harus dilakukan dalam "persidangan terbuka" lagi dengan dihadiri para pihak terkait (terpidana, pembela, Jaksa dan sebagainya.)

Khusus Permasalahan Keempat (Hapusnya Kewenangan Penuntutan)

Dalam Konsep/ RUU-KUHAP Baru (konsep 2006-2007) ada Pasal 145 yang menyatakan: Kewenangan penuntutan gugur, jika:

- a. telah ada putusan yang memperoleh kekuatan hukum tetap;
- b. terdakwa meninggal dunia;
- c. kadaluwarsa;
- d. penyelesaian di luar proses;
- e. maksimum pidana denda dibayar dengan sukarela bagi tindak pidana yang dilakukan hanya diancam dengan pidana denda paling banyak kategori II;
- f. maksimum pidana denda dibayar dengan sukarela bagi tindak pidana yang diancam dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun atau pidana denda paling banyak kategori II;
- g. presiden memberi amnesty atau abolisi;
- h. penuntutan dihentikan karena penuntutan diserahkan kepada Negara lain berdasarkan perjanjian;
- i. tindak pidana aduan yang tidak ada pengaduan atau pengaduan-nya ditarik kembali; atau
- j. pengenaan asas oportunitas oleh Jaksa Agung.

Untuk ketentuan di atas, maka permasalahan yang mungkin timbul antara lain, bagaimana ketentuan procedural (hukum acara pidana) berkaitan dengan masalah "penyelesaian di luar proses" (sesuai yang tercantum dalam Pasal 145 sub d RUU-KUHP di atas).

Menilik masih banyaknya delik-delik pidana, permasalahan yang timbul dalam konsep RUU-KUHP Baru maupun KUHP yang berorientasi dengan konsep RUU-KYHP Baru sebagaimana dijelaskan di atas, maka di sinilah para ahli hukum Islam, anggota DPR Muslim, atau mereka yang tergolong dalam *Ahl al-Hill wa al-'Aqd*, atau mereka yang dinamakan oleh Ibn Taimiyyah dengan *Ahl al-Syaukah*, al-Baghdadi menyebutnya dengan *Ahl al-Ijtihad*⁴⁹ di Indonesia, terutama juga pemerintah dituntut untuk dapat memberikan peran, sumbangan pemikiran dan aksi dalam memasukkan, mewarnai ataupun mentransformasi azas-azas, nilai-nilai dan aspek-aspek hukum pidana Islam ke dalam RUU-KUHP tersebut, dan terakhir memberikan persetujuan dan melakukan pengesahan terhadap konsep RUU-KUHP Baru tersebut menjadi KUHP Baru sebagai Hukum Pidana Nasional.

Beberapa azas yang bisa menjadi bahan pertimbangan dalam menyelesaikan permasalahan konsep RUU/KUHP dan KUHP Baru dan sekaligus mentransformasikan Hukum Pidana Islam ke dalamnya yaitu permasalahan *Asas Legalitas Hukum Pidana Islam*.

Dalam hukum pidana Islam, suatu tindak pidana dapat dituntut apabila ada nash yang melarang perbuatan tersebut dan mengancamnya dengan hukuman atau sanksi. Dengan perkataan lain, tidak ada tindak pidana dan tidak ada hukuman kecuali dengan adanya suatu nash. Ketentuan ini dalam hukum positif disebut dengan istilah *Asas Legalitas*.

Salah satu kaidah yang penting dalam syari'at Islam adalah:

لا حكم لأفعال العقلاء قبل ورود النص⁵⁰

"Sebelum ada nash (ketentuan), tidak ada hukum bagi perbuatan orang-orang yang berakal sehat." Dari kaidah ini dapat dipahami bahwa perbuatan orang-orang yang cakap (*mukallaf*) tidak dapat dikatakan sebagai perbuatan yang dilarang selama belum ada nash (ketentuan) yang melarangnya. Oleh karena itu, setiap orang

⁴⁹ Lihat, Muhammad Iqbal, *Fiqh Siyasah*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2007), h. 138.

⁵⁰ 'Abdul Qadir 'Audah, *Al-Tasyri' al-Jina'i al-Islamiy*, h. 115.

memiliki kebebasan untuk melakukan sebuah perbuatan atau meninggalkannya, sehingga ada nash yang melarangnya. Sebenarnya kaidah ini identik dengan kaidah:

الأصل في الأشياء الأباحة حتى يدل على التحريم⁵¹

"Pada dasarnya semua perkara dibolehkan, sehingga ada dalil yang menunjukkan keharamannya."

Asas Legalitas diterapkan oleh *syara'* pada semua tindak pidana dengan cara yang berbeda, baik untuk tindak pidana *hudd*, *qishsh* maupun *ta'zir*. Beberapa ketentuan terkait dengan *hudd* seperti zina dan *qishsh* hukuman mati, yaitu:

a. Tindak Pidana Hudd Zina

Zina menurut hukum pidana Islam dibagi ke dalam dua macam, yaitu pelaku zina yang belum menikah dan bagi yang sudah menikah. Hukuman zina yang belum menikah didasarkan pada Al-Quran:

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ

Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, Maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus dali dera, dan janganlah belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama Allah, jika kamu beriman kepada Allah, dan hari akhirat, dan hendaklah (pelaksanaan) hukuman mereka disaksikan oleh sekumpulan orang-orang yang beriman. (QS. An-Nur [24]: 2).

Sedangkan hukuman zina bagi yang sudah menikah didasarkan pada hadist nabi yang bunyinya:

"Dari Ubadah ibn Ash-Shamit ia berkata: Telah bersabda Rasulullah Saw.. Ambillah dari padaku, ambillah dari padaku, sesungguhnya Allah telah memberikan jalan keluar (hukuman) untuk mereka (para pezina). Perjaka dan gadis hukumannya hukuman dera seratus kali dan pengasingan selama satu tahun, dan janda dan duda hukumannya dera seratus kali dan rajam. (HR. Jama'ah kecuali al-Bukhari dan an-Nasa'i)

⁵¹ Jalaluddin As-Suyuthi, *Al-Asybh wa an-Nazhair fi al-Furu'*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), h. 43.

Pembuktian terhadap tindak pidana zina dapat dilakukan dengan pengakuan maupun persaksian.

b. Tindak Pidana Pembunuhan (Qishsh Hukuman Mati)

Ketetapan *qishsh* diturunkan Allah kepada Rasulullah Saw.. sebagai respon atas perilaku masyarakat Jahiliyah yang memperlakukan para pembunuh secara berlebihan. Dalam masyarakat Jahiliyah terkait masalah pembunuhan berlaku ketentuan hukum adat yang menekankan pada keadilan pribadi – suatu sistem yang memprioritaskan balas dendam. Apabila terjadi pembunuhan atas anggota suatu *kabilah* atau suku oleh suku lain, maka suku pihak pembunuh harus membayar dengan nyawa anggotanya – baik ia sendiri yang membunuh sendiri atau orang lain. Sebelum dendam itu terlampiaskan, hati pihak korban tak akan bisa tenang. Akan tetapi, satu nyawa tidaklah cukup untuk membayar satu nyawa yang terbunuh, karena *kabilah* atau suku cenderung menilai anggotanya secara berlebihan. Untuk itu mereka menuntut dua nyawa atau lebih, sebab *kabilah* secara kolektif bertanggung jawab atas masing-masing anggotanya.⁵² Jadi, kecendrungan masyarakat Jahiliyah adalah mereka tidak saja menuntut dilakukannya pembunuhan atas pelaku yang membunuh sebagai wujud keadilan, tetapi terkadang juga melaksanakan pembunuhan beberapa orang bahkan satu suku untuk balasan atas pembunuhan satu orang.

Ketentuan nash mengenai hukuman *qishash* adalah:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى ۚ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ
وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ ۖ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ
بِإِحْسَنِ ۚ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۚ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ
أَلِيمٌ ﴿١٧٨﴾

Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu *qishsh* berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, dan wanita dengan wanita. Maka Barangsiapa yang mendapat suatu pema'afan dari saudaranya, hendaklah (yang mema'afkan) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang

diberi ma'af) membayar (diat) kepada yang memberi ma'af dengan cara yang baik (pula). yang demikian itu adalah suatu keringanan dari Tuhan kamu dan suatu rahmat. Barangsiapa yang melampaui batas sesudah itu, Maka baginya siksa yang sangat pedih (QS al-Baqarah [2]: 178).

Dari penggalan ayat *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى* (Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu *qishsh* berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh, QS. Al-Baqarah [2]: 178, pangkal ayat), para ulama fiqh dan tafsir sepakat bahwa ayat ini menetapkan kewajiban menerapkan *qishsh* untuk pembunuhan yang sengaja atau diniatkan, yang menurut ulama Syafi'iyah ditentukan ketika beberapa unsur yang menjadikan kategori 'sengaja' itu terpenuhi. Unsur-unsurnya adalah: 1) Adanya niat membunuh; 2) Pembunuhan dilakukan dengan alat atau instrument yang umumnya dapat menghilangkan nyawa orang lain seperti besi tajam (pisau, pedang, jarum, mata tombak, dan lainnya) atau benda lain yang menimbulkan efek sama dengan besi tajam (batu berat, kayu besar, kaca, bamboo dan lainnya), atau membunuh dengan melemparkan korban ke kobaran api, membenamkan korban ke air dengan kondisi tangan terikat, atau membunuh dengan membekap mulut korban dengan kain, meracun korban dengan cara menyampur racun ke dalam makanan atau minuman korban, atau menyihir korban; 3) Langsung mengakibatkan kematian korban; 4) Motif pembunuhan adalah permusuhan atau penganiayaan.⁵³

Sementara untuk jenis pembunuhan karena kesalahan (*qatl al-khatha'*), penjelasan QS. An-Nis' [4]: 92, menerangkan bahwa hukuman bagi si pembunuh adalah memerdekakan seorang hamba yang beriman, membayar diyat, atau puasa dua bulan berturut-turut.

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً ۚ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ
مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسْلَمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ ۖ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا ۚ فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ
وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۚ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِّيثَاقٌ
فَدِيَةٌ مُّسْلَمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ ۚ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۚ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُّتَتَابِعَيْنِ
تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ ۚ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٩٢﴾

⁵³ Muhammad Ibn Idris asy-Syafi'i, *al-Umm*, Juz V, (Beirut: Dar al-Fikr, 1985), h. 6-7. Lihat juga, Asy-Syarazi, *al-Muhalab*, Juz II, (Mesir: Matba'ah 'Isa al-Babi al-Halabi, t.t.), h. 175-177.

⁵² N. J. Coulson, *A History of Islamic Law*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964), h. 18.

Dan tidak layak bagi seorang mukmin membunuh seorang mukmin (yang lain), kecuali karena tersalah (tidak sengaja), dan Barangsiapa membunuh seorang mukmin karena tersalah (hendaklah) ia memerdekakan seorang hamba sahaya yang beriman serta membayar diat yang diserahkan kepada keluarganya (si terbunuh itu), kecuali jika mereka (keluarga terbunuh) bersedekah. jika ia (si terbunuh) dari kaum (kafir) yang ada Perjanjian (damai) antara mereka dengan kamu, Maka (hendaklah si pembunuh) membayar diat yang diserahkan kepada keluarganya (si terbunuh) serta memerdekakan hamba sahaya yang beriman. Barangsiapa yang tidak memperolehnya, Maka hendaklah ia (si pembunuh) berpuasa dua bulan berturut-turut untuk penerimaan taubat dari pada Allah. dan adalah Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana. (QS. An-Nis' [4]: 92)

Pembunuhan tergolong tindak pidana yang secara langsung mengganggu fisik seseorang, walaupun kepentingan umum juga terganggu di sini, tapi sifatnya tidak langsung. Pelakunya akan dituntut atau diberikan ampunan (maaf) atas tindakan yang dilakukannya tersebut oleh korban yang bersangkutan atau keluarga korban. Ia akan diproses dalam kepentingan si korban dan keluarganya, baik dalam penyelidikan delik pidana (*investigating the crime*), pengusutan atau penuntutan hukum *qishsh* (*prosecuting the punishment*). Pemerintah sebagai *public authority* dalam hal ini tidak memiliki wewenang untuk memberikan intervensi. Muhammad Salim al-'Awwa menyatakan ketentuan ini.⁵⁴

Selanjutnya, cara pelaksanaan *qishsh* hukuman mati juga menuai kontroversi. Dari makna kata *qishsh* yang sebelumnya telah dijelaskan mengandung arti 'mengikuti jejak' maka timbulah pendapat yang menyatakan cara pelaksanaan *qishsh* hukuman mati seperti cara si pembunuh membunuh korbannya. Jika dia membunuh dengan menusuk korban dengan pisau, maka dia diqishsh dengan ditusuk pakai pisau. Sementara sebagian ulama lainnya berpendapat bahwa tuntutan inti dari *qishsh* adalah *أن النفس بالنفس*, nyawa dibalas dengan nyawa, maka semua pembunuhan sengaja hanya diqishsh dengan pedang⁵⁵ – dalam tradisi Arab alat pedang itu digunakan dengan memancung kepala

⁵⁴ Muhammad Salim al-'Awwa, "The Basis of Islamic Penal System," di dalam *The Islamic Criminal Justice System*, Ed. M. Cherif Bassiouni, (New York: Oceana Publication, Inc, 1991), h. 141-142

⁵⁵ Muhammad 'Ali as-Sais, *Tafsir Ayat al-Ahkam*, Jilid 1, (Beirut: Dar al-hirah, t.t.), h. 52.

si pembunuh. Dengan pemahaman yang terakhir inilah mungkin para terpidana mati kasus Bom Bali II, Amrozi dan kawan-kawan cenderung memilih untuk dihukum secara pancung. Namun, penulis menilai bahwa untuk ketentuan *qishsh* ini dapat dilaksanakan sesuai dengan apa yang berlaku di masyarakat. Untuk masyarakat Indonesia, pemerintah memberlakukan *qishsh* hukuman mati dengan ditembak, karena ayat Al-Quran dan hadist nabi tidak menegaskan secara rinci mengenai hal ini.

E. Penutup

Dari hasil pembahasan yang telah dilakukan, dapat diambil beberapa poin pemikiran. *Pertama*, hukum Islam sesungguhnya sudah berlaku sejak masuknya Islam di Indonesia, tapi pemberlakuannya menjadi hukum nasional mengalami pergulatan yang panjang seiring dengan politik hukum yang berlangsung dan kemauan penguasa (*political will*) waktu lalu hingga sekarang. *Kedua*, sejauh ini hukum Islam telah menjadi bagian dalam Hukum Nasional Republik Indonesia baik itu yang terbentuk dalam Undang-undang maupun peraturan pemerintah tentang perundang-undangan, akan tetapi, semuanya lebih banyak berkisar pada masalah private (perdata) atau ubudiyah dan bukan masalah publik (pidana). Untuk itu, umat Islam mengambil politik lain dalam upaya positifisasi hukum pidana maupun konsep hukum pidana Islam ke dalam UU maupun dalam konsep RUU-KUHP dan KUHP Baru.

Ketiga, usaha menjadikan hukum pidana Islam menyatu dalam Hukum Nasional adalah sebuah usaha yang membutuhkan kerja keras. Karenaya perlu segera dilakukan rekonsialisasi internal umat Islam dalam kerangka penyamaan visi, misi dan orientasi guna memecahkan problem hukum Islam. Hukum Islam di Indonesia harus dilepaskan dari suatu keterpaksaan politik atau kekuasaan walaupun kepentingan politik itu tetap menjadi suatu pertimbangan sebagaimana kepentingan sosial dan lainnya yang semuanya mengarah kepada kemaslahatan umum. Lebih dari itu, pembaharuan hukum pidana Islam harus berangkat dari suatu kepastian metodologi yang disepakati untuk dipakai dalam penetapan aturan-aturan formal. Metodologi istinbath hukum yang memberikan keluwesan pilihan hukum yang sesuai dengan konteks keindonesiaan (yang plural dan berfalsafah Pancasila dan UUD 1945) harus menjadi pertimbangan.

DAFTAR PUSTAKA

- 'Ali as-Sais, Muhammad, *Tafsir Ayat al-A+kam*, Jilid 1, Beirut: Dar al-Qahirah, t.t.
- 'Audah, 'Abd al-Qadir, *Al-Tasyri' al-Jina'I al-Islamiy*, Beirut: Muassasah al-Rislah, 1993.
- al-'Awwa, Muhammad Salim, "The Basis of Islamic Penal System," di dalam *The Islamic Criminal Justice System*, Ed. M. Cherif Bassiouni, New York: Oceana Publication, Inc, 1991.
- al-Mawardi, *al-A+km as-Sulthaniyah*, Cet. III, Kairo: Maktabah Musthafa al-Baby al-Halaby, 1973).
- Anwar, Yesmil & Adang, *Pembaruan Hukum Pidana, Reformasi Hukum Pidana*, Jakarta: Grasindo, 2008.
- Arief, Barda Nawawi, *Kebijakan Hukum Pidana, Perkembangan Penyusunan Konsep KUHP Baru*, Jakarta: Kencana, 2008.
- _____, *Politik Hukum Pidana*, Universitas Indonesia, 1992.
- As-Suyuthi, Jalaluddin, *Al-Asybah wa an-Nazhair f al-Fura'*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Asy -Syarazi, *al-Muhaççab*, Juz II, Mesir: Matba'ah 'Isa al-Bab al-Halabi, t.t.
- asy-Syfi', Muhammad Ibn Idris, *al-Umm*, Juz V, Beirut: Dar al-Fikr, 1985).
- Bisri, Cik Hasan, "Aspek-aspek Sosiologis Hukum Islam di Indonesia," dalam *Hukum Islam dalam Tatahan Masyarakat Indonesia*, Ed. Cik Hasan Bisri, Ciputat: Logos Wacana Ilmu, 1998.
- Coulson, N. J. *A History of Islamic Law*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964.
- Ghafur, Waryono Abdul, *Strategi Qur'ani: Mengenali Diri Sendiri dan Meraih Kebahagiaan Hidup*, Yogyakarta: Belukar Budaya, 2004.
- Hadisoepipto, Hartono, *Pengantar Tata Hukum Indonesia*, Edisi III, Yogyakarta: Liberty, 1993.
- Hazairin, *Tujuh Serangkai Hukum Islam*, Jakarta: Tintamas, 1974.
- Ibn 'asyar, Mu+ammad Thahir, *Tafsir al-Ta+rir wa al-Tanwir*, Juz 2, h. 124, di dalam CD al-Maktabah al-Symilah, lihat <http://www.altafsir.com>
- Ibn Katsr, Abu al-Fida' Isma'il bin 'Umar, *Tafsir Al-Quran al-'Azim*, Juz 3, Dr Thaibah Linnasyar wa al-Tauzi', 1999.
- Ibn Taimiyyah, *al-Siyasah al-Syar'iyyah fi Ishla+ al-Ra'I wa al-Ra'iyyah*, Kairo: Maktabah Anshar as-Sunnah al-Muhammadiyah, 1961.
- Iqbal, Muhammad, *Fiqh Siyasah*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2007.
- Jazuni, *Legislasi Hukum Islam di Indonesia*, Bandung: Citra Aditya Bakti, 2005.
- Jokusutomo, Supomo *Sejarah Politik Hukum Adat*, Jakarta: t.p., 1955.
- Ka'bah, Rifyal, *Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Universitas Yarsi, 1999.
- Manan, Abdul, *Reformasi Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Rarawali Pers, 2007.
- _____, *Aspek-aspek Pengubah Hukum*, Jakarta: Kencana, 2006.
- Ms, Abu al-*amd A+mad, *Al-Jarim wa al-'Uqubat fi asy-Syari'ah al-Islamiyah*, Kairo: Jami'ah al-Azhar, 1975.
- Qutb, Sayyid, *Fi Zhilal Al-Quran*, Juz 1, h. 138, terdapat dalam CD al-Maktabah al-Syamilah, lihat <http://www.altafsir.com>
- Radhie, Teuku Muhammad, "Pembaharuan dan Politik Hukum dalam Rangka Pembangunan Nasional", *PRISMA*, No. 6 Tahun II, Desember 1973, Jakarta: LP3ES, 1973.
- Rancangan Undang-undang Kitab Undang Hukum Pidana (Konsep/ RUU-KUHP) Baru, www.legalitas.org.
- Rosyadi, A. Rahmat dan H. M. Rais Ahmad, *Formalisasi Syariat Islam dalam Perspektif Tata Hukum Indonesia*, Bogor: Ghalia Indonesia, 2006.
- Salmadanis dan Duski Samad, *Adat Basandi Syarak; Nilai dan Aplikasinya Menuju Kembali ke Nagari dan Surau*, Jakarta: Kartina Insan Lestari, 2003.
- Sanderson, Stephen K. *Makro Sosiologi: Sebuah Pendekatan Terhadap Realitas Sosial*, Edisi Kedua, Terj., Farid Wajidi, S. Menno, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2000.
- Santoso, Topo, *Membumikan Hukum Pidana Islam*, Jakarta: Gema Insani, 2003.
- Shihab, M. Quraish, *Tafsir al-Mishbh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran*, volume, Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- Sirajuddin, *Legislasi Hukum Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

- Sudarto, *Hukum & Hukum Pidana*, Alumni: Bandung, 1977.
- _____, *Hukum Pidana I*, Semarang: Badan Penerbit Undip, 1988.
- Sya'rawi, Muhammad Mutawally, *Tafsir al-Sya'rawi*, Jilid 5, ttp., tt.
- Syaltout, Muhammad, *al-Islami 'Aqidah wa Syari'ah*, Kuwait: Dar al-Qalam, 1966.
- Thalib, Sajuti, *Receptie A Contrario: Hubungan Hukum Adat dengan Hukum Islam*, Jakarta: Bina Aksara, 1985.
- Wahid, Marzuki & Rumadi, *Fiqh Mazhab Negara, Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Wahjono, Padmo, *Pembangunan Hukum di Indonesia*, Jakarta: Ind-Hill-Co, 1989.

MASA DEPAN HUKUM EKONOMI ISLAM DI INDONESIA

*Andri Soemitra, MA**

A. PENDAHULUAN

Hmat Islam merupakan salah satu populasi umat beragama yang terbesar di dunia. Umat Islam tersebar di berbagai benua di seluruh penjuru dunia. Dalam kurun waktu belakangan ini persebaran umat Islam di dunia diikuti dengan tren berkembangnya tata aturan Islam di berbagai belahan dunia. Islam merupakan agama yang paling kompleks dalam menata dan membingkai seluruh aspek kehidupan umatnya yang meliputi aspek aqidah, syariah maupun akhlak. Hal ini dapat dipahami karena berbagai aturan yang hadir dalam Islam dilakukan dalam rangka menata kehidupan manusia menuju kehidupan yang lebih baik serta menjamin kualitas hidup dan kehidupan manusia secara duniawi dan ukhrawi. Urgensi hadirnya tata aturan (hukum Islam) kehidupan manusia didasarkan atas beberapa pertimbangan, yaitu:

1. Sebagai perwujudan dari kesempurnaan ajaran Islam. Islam merupakan agama yang lengkap dan menyeluruh mengatur seluruh sendi kehidupan manusia. Tata hukum Islam merupakan manifestasi dari kesempurnaan ajaran Islam yang secara menyeluruh mengatur tata kehidupan manusia dalam rangka mencapai tujuan kehidupan yang lebih baik (Q.s. al-Maidah: 3).
2. Sebagai dasar tindakan hukum manusia sebagai khalifah di muka bumi (Q.s. al-Baqarah:30) dengan tuntutan dasar mengabdikan diri kepada-Nya dan akan mempertanggung jawabkan semua perbuatannya. Manusia diberikan amanah untuk mengelola dan memanfaatkan alam ini sesuai dengan tuntunan dan tuntutan Allah sebagai pemilik absolut alam ini (Q.s. al-Baqarah (2) ayat 29, 30, 198, 281). Segala aturan hukum

* Penulis adalah Dosen Fakultas Syari'ah IAIN SU.

telah ditetapkan oleh Allah dan Rasul-Nya (Surat An-Nahl: 116). Maka Allah akan menilai manusia apakah akan mengikuti aturan ini atau tidak, dan memberikan balasan sesuai dengan pilihan yang dibuatnya. Pada saatnya nanti akan datang masanya manusia mempertanggung jawabkan pilihan-pilihan yang dibuatnya semasa hidup di muka bumi (Q.s. al-An'am (6) ayat 32, 94, 141, 165).

3. Kepentingan mewujudkan *kemaslahatan* (kebaikan) dan menghilangkan *mafsadat* (kerusakan) pada diri manusia secara universal, hal ini tercermin dalam Q.s. al-A'raf: 33: *Katakanlah: "Tuhanku hanya mengharamkan perbuatan yang keji, baik yang nampak ataupun yang tersembunyi, dan perbuatan dosa, melanggar hak manusia tanpa alasan yang benar, (mengharamkan) mempersekutukan Allah dengan sesuatu yang Allah tidak menurunkan hujjah untuk itu dan (mengharamkan) mengadadakan terhadap Allah apa yang tidak kamu ketahui."* Dapat dipahami dari ayat tersebut bahwa Islam mengatur tata kehidupan manusia dengan tujuan mewujudkan *maslahat* bagi manusia dan ini berlaku secara universal, tidak terbatas hanya kepada umat Islam. Hal ini merupakan salah satu bukti bahwa Islam benar-benar merupakan *rahmatan lil alamin* (rahmat bagi sekalian alam). (Q.s. al-Anbiya': 107).

Oleh karenanya sebagai pengantar tulisan ini dapat dinyatakan bahwa syariat Islam adalah jalan lurus yang mengantarkan umat manusia meraih keselamatan. Jika manusia mau mengaplikasikan syariat Islam dalam seluruh aspek kehidupannya, baik dalam hal ibadah, ekonomi, sosial, politik dan lain sebagainya niscaya manusia akan mampu meraih keselamatan dan kebahagiaan bukan saja di dunia, tetapi juga di akhirat.

B. KONSEP DASAR HUKUM ISLAM

Hukum Islam berarti seperangkat peraturan berdasarkan wahyu Allah dan Sunnah Rasul tentang tingkah laku manusia mukallaf yang diakui dan diyakini berlaku dan mengikat untuk semua umat yang beragama Islam. Hukum Islam mencakup hukum syari'ah dan hukum fiqh. Syari'at dimaknai sebagai segala ketentuan Allah yang disyariatkan bagi hamba-hambanya yang dikhususkan untuk '*amaliyah*'. Syari'at berbeda antara satu umat dengan umat lainnya. Sedangkan Fiqh secara ringkas dimaknai sebagai upaya seorang mujtahid menemukan hukum Tuhan melalui

penalaran (*istidlal*) yang didasarkan pada dalil yang tafsili dari al-Quran dan hadis mengenai hal-hal yang bersifat *amaliyah furu'iyah*.¹ Ruang lingkup hukum Islam sangat luas, antara lain bidang munakahat, waris, muamalat maliyah, jinayah, hukum tata negara, dan sebagainya.

Hukum Islam memiliki sifat dan karakteristik yang unik, yaitu sempurna, elastis, universal dan dinamis, sistematis serta ada yang memiliki sifat *ta'aqquli* (rasional) dan *ta'abbudi* (irrasional). Di samping itu hukum Islam memiliki beberapa prinsip khas, yaitu meniadakan kepicikan dan tidak memberatkan, menyedikitkan beban, ditetapkan secara bertahap, memperhatikan kemaslahatan manusia, mewujudkan keadilan yang merata. Hukum Islam bersumber dari Al-Quran sebagai sumber utama, al-Sunnah, dan ijtihad (*ijma'*, *qiyas* dan sebagainya). Hukum Islam bertujuan membawa manusia mendapatkan kemaslahatan dalam hidupnya sebagaimana disebutkan dalam teori *maqashid syari'at*, yang bertitik tolak pada lima pokok kemaslahatan yaitu: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.²

Hanya saja memang jika dilihat realitas global saat ini – terutama pasca penyerangan WTC di Amerika Serikat– sikap takut (*phobia*) terhadap Islam semakin meluas. Terkait dengan hal di atas, Amiur Nuruddin dalam bukunya *Jamuan Ilahi* dalam sub bahasan, *Kenapa Takut Dengan Syari'at Islam?* menyebutkan mengapa orang takut dengan syari'at Islam, boleh jadi karena orang masih ada yang belum paham tentang substansi dan hakikat jalan lurus (Islam), atau bisa juga karena tidak mau tahu, atau kemungkinan juga karena ada citra Islam yang salah dan keliru ditampilkan oleh umatnya.³

Oleh karenanya, menyikapi pemojokan terhadap Islam dan tentu saja hukum-hukumnya, sangat diperlukan pelurusan pemahaman terhadap Islam yang substansinya adalah jalan menuju keselamatan, kemauan untuk memahaminya dan kemampuan umat Islam untuk menampilkan diri dan citra yang sesuai dengan *maqasid syari'at* yaitu mewujudkan kemaslahatan manusia secara universal.

¹ Amir Syarifuddin, *Falsafah Hukum Islam*, (Jakarta: Bumi Aksara dan Depag RI, 1992), h. 4.

² Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 7-12

³ Amiur Nuruddin, *Jamuan Ilahi: Pesan Al-Quran dalam Berbagai Dimensi Kehidupan*, (Bandung: Citapustaka Media, 2007), h. 190.

C. HUKUM ISLAM DI INDONESIA

Sistem hukum di Indonesia adalah sistem hukum yang majemuk, karena berlaku berbagai sistem hukum, yakni Islam, Barat (*continental*) dan adat. Dalam perjalanan sejarah mengenai kedudukan hukum Islam di tanah air dapat diketahui bahwa sebelum Belanda mengukuhkan kekuasaannya di Indonesia, hukum Islam sebagai hukum yang berdiri sendiri telah ada dalam masyarakat, tumbuh dan berkembang di samping hukum adat. Islam berakar dan mempunyai pengaruh yang bersifat normative dalam kebudayaan Indonesia. Pada masa penjajahan hukum Islam mengalami dinamika naik dan turun. Lalu pada masa Indonesia merdeka, hukum Islam menjadi salah satu sumber bahan baku bagi pembentukan hukum nasional di samping hukum adat dan hukum eks Barat.⁴

Nur A. Fadhil Lubis menyebutkan bahwa hukum Islam mulai masuk menjadi salah satu sumber hukum nasional adalah pada masa orde baru.⁵ Sejak masa inilah diundangkan beberapa aturan yang bahan bakunya diambil dari hukum Islam. Beberapa di antara aturan-aturan hukum tersebut adalah Undang-Undang No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan, Peraturan Pemerintah No. 28 tahun 1977 tentang Perwakafan Tanah Milik, Undang-Undang No. 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama, Instruksi Presiden No. 1 tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam yang memuat aturan mengenai hukum perkawinan, warisan, waqaf, washiat dan hibah,⁶ Undang-Undang No. 7 tahun 1992 tentang Perbankan yang membolehkan bank beroperasi dengan prinsip syariah yang kemudian diubah dengan UU No. 10 tahun 1998, Undang-Undang No. 23 tahun 1999 tentang Zakat, belakangan keluar pula Undang-Undang No. 3 tahun 2006 sebagai perubahan Undang-Undang No. 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama yang menambah kewenangan lembaga peradilan agama menyelesaikan sengketa ekonomi syariah.

Saat ini di gedung DPR sedang digodok berbagai peraturan

⁴ Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada), Edisi keenam, 1998, h. 208-239. Nur A. Fadhil Lubis, *Hukum Islam: Dalam Kerangka Fikih dan Tata Hukum Indonesia*, (Jakarta: PT. Pustaka Widyasarana, 1995), h. 75.

⁵ Nur A. Fadhil Lubis, *A History of Islamic Law in Indonesia*, (Medan: IAIN Press, 2000), h. 170.

⁶ Pagar, *Himpunan Peraturan Perundang-Undangan Peradilan di Indonesia*, (Medan: IAIN Press, 1995).

yang berjiwa dasar dari hukum Islam, yaitu RUU Anti Pornografi dan Pornoaksi, RUU Perbankan Syariah, RUU Surat Berharga Syariah Negara, dan RUU lain yang jiwanya menyerap hukum Islam. Belum lagi sejumlah daerah di tanah air yang mengeluarkan Peraturan Daerah bernuansa syariah, khususnya daerah Nangroe Aceh Darussalam.

Tampaknya, pola yang mendasar dari hukum Islam di Indonesia adalah hukum Islam merupakan salah satu sumber pembentukan hukum nasional. Untuk dapat berlaku tidak hanya secara normatif tapi juga mengikat semua warga negara Indonesia, maka hukum Islam harus terlebih dahulu mengalami proses legislasi, yaitu dimasukkan dan diangkat menjadi hukum positif di Indonesia. Selama belum dijadikan sebagai hukum positif maka selama itu pula ia belum menjadi hukum yang mengikat warga negara di Indonesia, tetapi hanya menjadi hukum normatif yang mengikat secara parsial kepada umat Islam saja.

D. EKONOMI ISLAM DAN PERKEMBANGANNYA

Salah satu ajaran Islam yang cukup menonjol akhir-akhir ini adalah perkembangan sistem ekonomi Islam. Ekonomi Islam merupakan ilmu yang mempelajari aktivitas atau perilaku manusia secara aktual dan empirikal, baik dalam produksi, distribusi maupun konsumsi berlandaskan syari'ah Islam yang bersumber dari Al-Quran dan Sunnah dengan tujuan untuk mencapai kebahagiaan duniawi dan ukhrawi.⁷

Kajian mengenai ekonomi Islam dalam tiga dasawarsa belakangan ini berkembang demikian pesatnya. Seperti yang terlihat dalam bentuk kajian ekonomi syari'ah telah dikembangkan di berbagai universitas, baik di negeri-negeri muslim maupun di negara-negara Barat. Di Inggris terdapat beberapa universitas yang sangat intens melakukan kajian-kajian ekonomi syari'ah, yaitu, University of Wales, Universitas Durbah, University of Pousmouth, Macfield Institute, Universitas Lampter dan Universitas Louborought. Di Amerika Serikat, pengembangan kajian ekonomi syari'ah dilakukan

⁷ Lihat: P3EI, *Ekonomi Islam*, (Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada, 2008), h. 17-19. Agustianto, *Percikan Pemikiran Ekonomi Islam: Respon terhadap Persoalan Ekonomi Kontemporer*, (Bandung: Citapustaka Media, 2002), h. 10. Mohammad Daud Ali dan Habibah Daud, *Lembaga-Lembaga Islam di Indonesia*, (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1995), h. 211-236.

oleh Universitas Harvard, yang merupakan universitas paling terkemuka di dunia saat ini. Di Australia, Universitas Wolongong juga melakukan hal yang sama.

Di Indonesia, perkembangan kajian dan praktek ekonomi syariah juga cukup pesat. Kajian-kajian ekonomi Islam tidak saja diselenggarakan oleh pendidikan formal agama seperti IAIN dan umum seperti Universitas Indonesia dan UII Yogyakarta sekedar untuk menyebut beberapa contoh, tetapi juga dilakukan oleh lembaga-lembaga non formal seperti FKEBI-IAIN.SU, Tazkia Institut, IIIT Indonesia, Mu'amalat Institut, Institut Manajemen Zakat (IMZ) dan sebagainya.

Pengembangan ekonomi Islam di Indonesia harus disertai dengan payung hukum yang jelas dan tegas melindunginya. Ke depan kelihatannya masa depan hukum ekonomi Islam akan semakin cerah di Indonesia terkait dengan kegagalan sistem kapitalis di berbagai negara termasuk Indonesia pada era krisis moneter 1997.

E. FIQH MUAMALAH: BAHAN DASAR HUKUM EKONOMI ISLAM

Pengembangan kajian ekonomi Islam tentu tidak terlepas dari aspek hukum ekonomi Islam yang bersumber dari fiqh muamalah. Ilmu ekonomi Islam pada dasarnya merupakan perpaduan antara dua jenis ilmu yaitu ilmu ekonomi dan ilmu agama Islam (fiqh mu'amalat). Pengertian muamalah pada mulanya memiliki cakupan yang luas, sebagaimana dirumuskan oleh Muhammad Yusuf Musa, yaitu Peraturan-peraturan Allah yang harus diikuti dan dita'ati dalam hidup bermasyarakat untuk menjaga kepentingan manusia". Namun belakangan ini pengertian muamalah lebih banyak dipahami sebagai "Aturan-aturan Allah yang mengatur hubungan manusia dengan manusia dalam memperoleh dan mengembangkan harta benda" atau lebih tepatnya "aturan Islam tentang kegiatan ekonomi manusia"

Agustianto merinci ruang Lingkup kajian fiqh Muamalah sebagai berikut:

1. Harta, Hak Milik, Fungsi Uang dan 'Uqud (akad-akad)
2. Buyu' (tentang jual beli)
3. Ar-Rahn (tentang pegadaian)
4. Hiwalah (pengalihan hutang)

5. Ash-Shulhu (perdamaian bisnis)
6. Adh-Dhaman (jaminan, asuransi)
7. Syirkah (tentang perkongsian)
8. Wakalah (tentang perwakilan)
9. Wadi'ah (tentang penitipan)
10. 'Ariyah (tentang peminjaman)
11. Ghasab (perampasan harta orang lain dengan tidak shah)
12. Syuf'ah (hak diutamakan dalam syirkah atau sepadan tanah)
13. Mudharabah (syirkah modal dan tenaga)
14. Musaqat (syirkah dalam pengairan kebun)
15. Muzara'ah (kerjasama pertanian)
16. Mafalah (penjaminan)
17. Tafliis (jatuh bangkrut)
18. Al-Hajru (batasan bertindak)
19. Ji'alah (sayembara, pemberian fee)
20. Qaradh (pejaman)
21. Ba'i Murabahah
22. Ba'i Salam
23. Bai Istishna'
24. Ba'i Muajjal dan Ba'i Taqsith
25. Ba'i Sharf dan transaksi valas
26. 'Urbun (panjar/DP)
27. Ijarah (sewa-menyewa)
28. Riba, konsep uang dan kebijakan moneter
29. Shukuk (surat utang atau obligasi)
30. Faraidh (warisan)
31. Luqthah (barang tercecer)
32. Waqaf
33. Hibah
34. Washiat
35. Iqrar (pengakuan)
36. Qismul fa'i wal ghanimah (pembagian fa'i dan ghanimah)
37. Qism ash-Shadaqat (tentang pembagian zakat)
38. Ibrak (pembebasan hutang)
39. Muqasah (Discount)
40. Kharaj, Jizyah, Dharibah, Ushur

41. Baitul Mal dan Jihbiz
42. Kebijakan fiskal Islam
43. Prinsip dan perilaku konsumen
44. Prinsip dan perilaku produsen
45. Keadilan Distribusi
46. Perburuhan (hubungan buruh dan majikan, upah buruh)
47. Jual beli *gharar*, *bai' najasy*, *bai' al-'inah*, *Bai wafa*, *mu'athah*, *fudhuli*.
48. Ihtikar dan monopoli
49. Pasar modal Islami dan Reksadana
50. Asuransi Islam, Bank Islam, Pegadaian, MLM, dan lain-lain

Ruang lingkup kajian fiqh muamalah ini dapat dikembangkan untuk membentuk hukum ekonomi Islam secara komprehensif. Dengan demikian semua aspek ekonomi dalam kehidupan umat Islam akan terpayungi dengan adanya ketentuan hukumnya.

E. MASA DEPAN HUKUM EKONOMI ISLAM DI INDONESIA

Hukum ekonomi Islam di Indonesia semakin mendapatkan tempat pasca disahkannya Undang-Undang No 3 tahun 2006 tentang Perubahan atas UU No 7/1989 tentang Peradilan Agama. Wewenang mengadili sengketa ekonomi syariah menjadi wewenang absolut lembaga Peradilan Agama. Sebelumnya, wewenang ini menjadi wewenang Peradilan Umum, jika tidak diselesaikan lembaga arbitrase. Pada pasal 49 point i UU No 3/2006 disebutkan dengan jelas bahwa Pengadilan Agama bertugas dan berwenang memeriksa, memutus dan menyelesaikan perkara di tingkat pertama antara orang-orang yang beragama Islam di bidang ekonomi syariah. Dalam penjelasan UU tersebut disebutkan bahwa yang dimaksud dengan ekonomi syariah adalah perbuatan atau kegiatan usaha yang dilaksanakan menurut prinsip syaria'ah, antara lain meliputi:

- a. Bank syariah,
- b. Lembaga keuangan mikro syaria'ah,
- c. asuransi syaria'ah,
- d. reasuransi syaria'ah,
- e. reksadana syaria'ah,
- f. obligasi syariah dan surat berharga berjangka menengah syariah,

- g. sekuritas syariah,
- h. Pembiayaan syaria'ah,
- i. Pegadaian syaria'ah,
- j. dana pensiun lembaga keuangan syaria'ah dan
- k. bisnis syaria'ah

Yang menjadi masalah dalam hal ini adalah bahwa rujukan para hakim dalam memutuskan perkara ekonomi syariah belum tersedia dalam bentuk peraturan yang mengikat. Selama ini tata aturan mengenai ekonomi syariah diatur melalui fatwa DSN MUI. Sifat fatwa adalah anjuran dan tidak mengikat dalam tata aturan hukum di Indonesia. Oleh karenanya, Paling tidak dalam waktu dekat ini diharapkan unifikasi hukum ekonomi Islam bisa diwujudkan dalam bentuk Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah sebagaimana yang terdapat pada KHI yang dikeluarkan melalui Inpres No 1/1991. Urgensi pembentukan Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah juga dikarenakan hukum fiqh tentang aspek muamalah ini sangat beragam, apalagi persoalan muamalah ini adalah persoalan yang lebih terbuka bagi ijtihad, dibanding masalah ibadah. Oleh karena itu diperlukan kepastian hukum, sehingga keputusan para hakim di berbagai pengadilan tidak berbeda-beda dalam kasus yang sama.

Kelihatannya karena dipicu oleh faktor kebutuhan akan hadirnya aturan yang mengikat mengenai hukum ekonomi Islam sebagai acuan bagi para hakim di Pengadilan Agama sangat dibutuhkan hadirnya suatu produk hukum mengenai Hukum Ekonomi Islam di Indonesia. Produk hukum itu dengan sendirinya akan menjadi bagian dari hukum nasional yang memelihara hak umat Islam di Indonesia untuk dapat menjalankan ajaran agamanya secara kaffah dan mengikat. Apalagi menurut data MUI saat ini jumlah lembaga keuangan syariah di Indonesia cukup meningkat. Berikut ini daftar lembaga keuangan syariah menurut DSN MUI pada awal 2008⁸

⁸ www.mui.or.id

Kategori	Jumlah	Kategori	Jumlah
Bank Umum Syariah	3	Perusahaan Reksadana Syariah	20
Unit Usaha Syariah Bank Umum	14	Perusahaan Obligasi Syariah dan Medium Term Notes (MTN)	33
Unit Usaha Syariah BPD	15	Perusahaan Pembiayaan Syariah	10
Bank Kustodian Syariah	6	Pegadaian Syariah	1
BPR Syariah	100-an	Dana Pensiun Lembaga Keuangan Syariah	2
Asuransi Syariah	41	Perusahaan Bisnis Syariah	4
Reasuransi Syariah	3	Perusahaan Modal Ventura Syariah	1
Broker Asuransi dan Reasuransi Syariah	6	Lembaga Penjaminan Syariah	1

F. DEWAN SYARIAH NASIONAL MUI

DSN MUI adalah lembaga yang dibentuk oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) pada tahun 1999 yang beranggotakan para ahli hukum Islam (fuqaha', serta ahli dan praktisi ekonomi) DSN MUI mempunyai fungsi melaksanakan tugas-tugas MUI dalam memajukan memajukan ekonomi umat, menangani masalah-masalah yang berhubungan dengan aktivitas lembaga keuangan syariah. Salah satu tugas pokok DSN adalah mengkaji, menggali dan merumuskan nilai dan prinsip-prinsip hukum Islam (Syariah) dalam bentuk fatwa untuk dijadikan pedoman dalam kegiatan transaksi di lembaga keuangan syaria'ah. Pengawasan terhadap penerapan prinsip syaria'ah dalam sistem dan manajemen lembaga keuangan syaria'ah (LKS) dilakukan melalui Dewan Pengawas Syariah (DPS) sebagai perpanjangan tangan DSN MUI di LKS.⁹ Dalam kerjanya DPS berfungsi:

- Mengawasi pelaksanaan fatwa DSN di LKS
- Memberikan usul dan saran kepada LKS
- Memberikan opini syariah
- Mengusulkan fatwa kepada DSN

Untuk melihat produk hukum ekonomi Islam yang sudah diterbitkan berikut ini daftar Fatwa Dewan Syariah Nasional MUI sampai dengan akhir 2008:

⁹ Lihat: *Himpunan Fatwa Dewan Syariah Nasional*, (Jakarta: PT. Intermedia, 2003) Edisi Kedua, h. x. Lihat juga www.mui.or.id.

01 - Giro	34 - Letter of Credit (LC) Impor Syariah
02 - Tabungan	35 - Letter of Credit (LC) Ekspor Syariah
03 - Deposito	36 - Sertifikat Wadi'ah Bank Indonesia
04 - Murabahah	37 - Pasar Uang Antar Bank Berdasarkan Prinsip Syariah
05 - Jual Beli Salam	38 - Sertifikat Investasi Mudharabah Antar Bank
06 - Jual Beli Istishna'	39 - Asuransi Haji
07 - Pembiayaan Mudharabah	40 - Pasar Modal dan Pedoman Umum Penerapan Prinsip Syariah di Bidang Pasar Modal
08 - Pembiayaan Musyarakah	41 - Obligasi Syariah Ijarah
09 - Pembiayaan Ijarah	42 - Syariah Charge Card
10 - Wakalah	43 - Ganti Rugi
11 - Kafalah	44 - Pembiayaan Multijasa
12 - Hawalah	45 - Line Facility
13 - Uang Muka Dalam Murabahah	46 - Potongan Tagihan Murabahah
14 - Sistem Distribusi Hasil Usaha dalam LKS	47 - Penyelesaian Piutang Murabahah bagi Nasabah Tak Mampu Bayar
15 - Prinsip Distribusi Hasil Usaha dalam LKS	48 - Penjadwalan Kembali Tagihan Murabahah
16 - Diskon Dalam Murabahah	49 - Konversi Akad Murabahah
17 - Sanksi atas Nasabah Mampu yang Menunda Pembayaran	50 - Akad Mudharabah Musytarakah
18 - Pencadangan Penghapusan Aktiva Produktif dalam LKS	51 - Akad Mudharabah Musytarakah pada Asuransi Syariah
19 - Al-Qardh	52 - Akad Wakalah Bil Ujah pada Asuransi dan Reasuransi Syariah
20 - Pedoman Pelaksanaan Investasi untuk Reksadana Syariah	53 - Akad Tabarru' pada Asuransi dan Reasuransi Syariah

21 - Pedoman Umum Asuransi Syariah	54 - Syariah Card
22 - Jual Beli Istishna' Paralel	55 - Pembiayaan Rekening Koran Syariah Musyarakah
23 - Potongan Pelunasan dalam Murabahah	56 - Ketentuan Review Ujrah Pada Lembaga Keuangan Syariah
24 - Safe Deposit Box	57 - Letter of Credit (LC) dengan Akad Kafalah bil Ujrah
25 - Rahn	58 - Hawalah bil Ujrah
26 - Rahn Emas	59 - Obligasi Syariah Mudharabah Konversi
27 - Al-Ijarah al-Muntahiyah bi al-Tamlik	60 - Penyelesaian Piutang Dalam Ekspor
28 - Jual Beli Mata Uang	61 - Penyelesaian Utang Dalam Impor
29 - Pembiayaan Pengurusan Haji LKS	
30 - Pembiayaan Rekening Koran Syariah	
31 - Pengalihan Hutang	

Pada waktunya nanti diharapkan diharapkan fatwa-fatwa DSN MUI ini akan diakomodasi menjadi hukum positif di Indonesia. Apalagi melihat semakin kompleksnya lembaga keuangan syariah yang hadir di Indonesia sebagaimana dalam daftar LKS di atas tentu akan semakin mendorong proses positivisme hukum ekonomi Islam di Indonesia.

G. PENUTUP

Dengan semakin maraknya perkembangan lembaga keuangan syariah di Indonesia tentu diharapkan akan mendorong positivisme hukum ekonomi Islam di Indonesia. Aturan hukum ekonomi Islam yang selama ada, masih dirasakan sangat kurang karena masih belum memiliki kekuatan hukum mengikat dan masih tersebar dalam berbagai sumber. Upaya DSN MUI menerbitkan fatwa-fatwa terkait aktivitas lembaga keuangan syariah tentu perlu diapresiasi. Namun kita semua berharap dan mendorong agar dihadirkan peraturan yang mengikat paling tidak dalam bentuk Kompilasi Hukum Ekonomi Islam.

DAFTAR PUSTAKA

BUKU:

- Agustianto, *Percikan Pemikiran Ekonomi Islam: Respon terhadap Persoalan Ekonomi Kontemporer*, (Bandung: Citapustaka Media, 2002).
- Amir Syarifuddin, *Falsafah Hukum Islam*, (Jakarta: Bumi Aksara dan Depag RI, 1992).
- Amiur Nuruddin, *Jamuan Ilahi: Pesan Al-Quran dalam Berbagai Dimensi Kehidupan*, (Bandung: Citapustaka Media, 2007).
- Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997).
- Himpunan Fatwa Dewan Syariah Nasional, (Jakarta: PT. Intermasa, 2003) Edisi Kedua
- Mohammad Daud Ali dan Habibah Daud, *Lembaga-Lembaga Islam di Indonesia*, (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1995).
- Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada), Edisi keenam, 1998.
- Nur A. Fadhil Lubis, *A History of Islamic Law in Indonesia*, (Medan: IAIN Press, 2000).
- Nur A. Fadhil Lubis, *Hukum Islam: Dalam Kerangka Fikih dan Tata Hukum Indonesia*, (Jakarta: PT. Pustaka Widyasarana, 1995).
- P3EI, *Ekonomi Islam*, (Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada, 2008).
- Pagar, *Himpunan Peraturan Perundang-Undangan Peradilan di Indonesia*, (Medan: IAIN Press, 1995).

INTERNET

- www.mui.or.id.
- www.pesantrenvirtual.com
- Didin Hafidhuddin, *Zakat dalam Perekonomian Modern*, Gema Insani, Jakarta, 2002.
- Didin Hafidhuddin, *Zakat sebagai Implementasi Syari'ah*, <http://www.pkpu.or.id/>
- Eko Suprayitno, *Ekonomi Islam; Pendekatan Ekonomi Mikro Islam dan Konvensional*, Penerbit Graha Ilmu, Yogyakarta, 2005.
- Ibn Rusyd, *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayatul Muqtashid*, Juz I, Dar al-Ihya al-Kitab al-'Arabiyyah, Indonesia, tt.

Maratua Simanjuntak, <http://www.medanbisnisonline.com>

Metwally, *Teori dan Model Ekonomi Islam*, terj. Penerbit Bangkit Daya Insani, Jakarta, 1995.

Muhammad Daud, *Sistem Ekonomi Islam, Zakat dan Wakaf*, UI Press, Jakarta, 1998.

UU No. 38 tahun 1999 tentang Ketentuan Pengelolaan Zakat.

Wahbah az-Zuhailly, *Fiqh al-Islam wa Adillatuhu*, terj. Menjadi Fiqh Zakat dalam Dunia Modern oleh A. Aziz Masyhuri, Penerbit Bintang, Surabaya, 2001.

Yusuf Qordhowi, *Fiqh az-Zakat*, Muassasah Risalah, Beirut, 1991.



MELACAK SEJARAH PERADILAN DALAM ISLAM

MENCERMATI SEJARAH PERADILAN PADA MASA RASULULLAH DAN KHULAFARRASYIDIN

Dr. H. Hasan Mansur Nasution, MA.

A. Pendahuluan

Mencermati sejarah peradilan pada masa Rasulullah, Khulafarrasyidin dan masa berikutnya sebelum masa sekarang ini dipandang sebagai sesuatu yang sangat penting (*erg blangrijk*, bahasa Belanda) karena dengan demikian akan membuka cakrawala dan memperluas wawasan sebagai suatu upaya agar peradilan berjalan dengan maksimal. Mereka yang berperan dalam urusan penyelesaian perkara dituntut memiliki ilmu pengetahuan yang luas sehingga tidak menyelesaikan suatu masalah tanpa memahami masalah yang sedang dihadapi.

Berkaitan dengan hal di atas, maka dalam tulisan ini akan dicermati sejarah peradilan pada masa Rasulullah dan Khulafarrasyidin:

1. Pada masa Rasulullah Saw...

Dalam ayat Al-Quran surat an-Nisa ayat 65 yang artinya "Maka demi Tuhanmu, mereka (pada hakikatnya) tidak beriman hingga mereka menjadikan kamu hakim terhadap perkara yang mereka perselisihkan, kemudian mereka tidak merasa dalam hati mereka suatu keberatan terhadap putusan yang kamu berikan dan mereka menerima dengan sepenuhnya."¹

Ayat Al-Quran tersebut di atas menjelaskan bahwa disamping Rasulullah Saw.. bertugas dalam menyampaikan ajaran-ajaran agama Islam kepada umat manusia, beliau ditugaskan pula selaku

hakim untuk menghukum dan menyelesaikan persengketaan-persengketaan yang terjadi dalam masyarakat.

Dan untuk mengetahui bagaimana Rasulullah Saw.. dalam menentukan perkara, dapat diperhatikan dari maksud hadits Rasulullah Saw.. yang diriwayakan oleh Imam Ahmad di dalam musnadnya dari Ummu Salamah r.a (Isteri Rasulullah Saw..) yang artinya "Pada suatu hari datang ke rumah Nabi dua orang lelaki mempertengkarkan soal pusaka yang telah lama terbengkalai, tidak mempunyai keterangan yang nyata lagi. Maka Rasul Saw.. berkata kepada mereka: Sesungguhnya, kamu datang mengadukan perkaramu kepada Rasulullah, sedang saya ini seorang manusia boleh jadi sebagian kamu lebih pandai menguraikan hujjahnya dari orang lain. Hanya saja aku ini memutuskan perkara menurut apa yang aku dengar dari keterangan-keterangan yang kamu berikan. Maka barangsiapa yang aku benarkan keterangannya karena pandainya memberi keterangan dan aku hukumkan untuknya sesuatu dari hak saudaranya, berartilah aku telah memberikan kepadanya sepotong api neraka. Dia akan meletakkan yang aku hukumkan untuknya itu dilehernya, menjadi alat penggerek api di hari kiamat. Setelah Nabi Saw.. berkata demikian, kedua orang itu pun menangis. Masing-masing mereka mengatakan: Segala hakku aku berikan kepada saudaraku ini. Mendengar itu, Nabi Saw.. pun bersabda: Pulanglah kamu ke tempatmu dan bagilah harta itu secara adil antara kamu, kemudian setelah kamu bagi sama banyaknya, berundinglah kamu serta hendaklah kamu masing-masing saling halal menghalalkan."²

Hadis Rasulullah Saw.. itu menunjukkan bahwa Rasulullah Saw.. sebagai seorang hakim dalam menyelesaikan suatu perkara yang terjadi, tetap berpihak kepada seseorang yang mempunyai bukti yang kuat, sekalipun pada hakikatnya orang tersebut bersalah disisi Allah Swt., sebabnya demikian adalah karena beliau seorang manusia biasa yang hanya mengetahui keadaan-keadaan yang nyata saja sedangkan keadaan-keadaan yang tidak nyata tidak beliau ketahui. Oleh Karena itu, sewajarnya beliau berpihak kepada yang punya bukti yang kuat.

Rasulullah Saw.. sebagai seorang sosok hamba Allah yang diharapkan dapat menyelesaikan masalah yang diajukan kepadanya ternyata benar-benar menunjukkan sebagai seorang yang patut menjadi panutan sehingga yang berperkara merasa takut mengambil

¹ Departemen Agama RI, Al-Quran dan Terjemahnya (Jakarta: Yamunu, 1969), h. 129.

² T.M.Hasbi ash-Shiddieqy, Sejarah Peradilan Islam (Jakarta: Bulan Bintang, 1970), h. 13-14

sesuatu yang bukan haknya. Rasulullah sebagai seorang manusia biasa hanyalah memutuskan perkara sesuai dengan bukti-bukti yang ada walaupun bukti yang ada bukan sebenarnya kecuali rekayasa belaka misalnya. Karena itu orang yang berperkara haruslah jujur dan seorang hakimpun harus jujur tanpa berat sebelah kepada dua pihak yang sedang berperkara. Di balik itu, hendaknya sosok hakim adalah sebagai manusia netral. Cobalah renungkan bagaimana jadinya suatu perkara yang apabila dibayar mahal akan dimenangkan orang-orang yang berperkarapun akan berupaya untuk mempersiapkan uang sebanyak-banyaknya walaupun mereka tahu bahwa mereka adalah di pihak yang salah. Adapun sosok Rasulullah sebagai hakim ternyata menjadikan orang yang berperkara merasa takut apabila mengambil hak orang lain. Dan seyogianya memang demikian keadaannya sehingga semula pihak berada pada jalur yang benar tanpa rekayasa untuk mendapatkan yang bukan haknya.

Di dalam kitab *al-Umm* juz VI, Imam Syafi'i berkata: "Telah menceritakan ar-Rabi bin Sulaiman kepada kami, katanya: telah menceritakan Muhammad bin Idris asy-Syafi'i Rahimahullah Ta'ala dengan katanya: Allah menghukum yang tak nyata dan Dialah yang akan membalasnya dan tidaklah Ia menjadikan bagi seseorang dari makhluk-Nya untuk menghukum kecuali terhadap yang nyata atau (terang)³

Berdasarkan penjelasan-penjelasan tersebut di atas dan keterangan dari hadis yang telah disebutkan di atas, penulis dapat mengambil suatu kesimpulan bahwa hakim sebagai makhluk Tuhan yang hanya mengetahui hal-hal yang nyata saja, maka tentulah manusia yang diangkat sebagai hakim kalau dia menghukum atau mengadili suatu perkara hendaklah menghukum dengan bukti-bukti yang kuat.

Kemudian dunia Islam kian hari semakin maju dengan pesatnya dan banyak pulalah kota-kota Islam yang menghayati majelis-majelis peradilan sehingga Rasulullah Saw.. mengutus beberapa wali negeri kedaerah-daerah tersebut.

Dengan diutusnya beberapa wali negeri ke daerah-daerah Islam, maka mereka juga sekaligus bertindak sebagai Qadli atau hakim dalam wilayahnya dan mempunyai kekuasaan dalam memutuskan segala macam perselisihan, disamping itu Nabi juga membolehkan sebagian sahabat untuk memberikan fatwa.

³ al-Imam Abi Abdillah Muhammad bin Idris Asy-Syafi'i, *Al-Umm* (Kitabusy Sya'bi: tp, 1968), h. 199.

Wali-wali negeri yang diangkat Rasulullah Saw.. pada waktu itu adalah seperti Muadz bin Jabal menjadi wali negeri Yaman. Sebagai dalil tentang hal demikian adalah: pada waktu Rasulullah Saw.. mengutus Muadz bin Jabal ke negeri Yaman, beliau berkata: dengan apa engkau menghukum? Muadz berkata: dengan kitab Allah. Nabi berkata: kalau tidak engkau dapati? Muadz berkata: dengan sunnah Rasulullah. Nabi berkata: kalau tidak engkau dapati? Muadz berkata: Aku berijtihad menurut pendapatku.

Informasi ini menunjukkan betapa suatu permasalahan yang timbul agar dapat diselesaikan. Bila dalam Al-Quran dan sunnah tidak ditemukan agar dilakukan ijtihad. Rasulullah tidak mengatakan agar beliau ditanya bagaimana menyelesaikan suatu masalah melainkan memberikan kepercayaan sepenuhnya kepada sahabat dan hal itu dipandang sah. Kalau harus menunggu jawaban langsung dari Rasulullah tentulah suatu hal yang sulit karena penyebaran Islam sudah semakin luas sedangkan sarana transportasi dan komunikasi saat itu masih sangat sederhana belum seperti saat sekarang ini yang telah ada transportasi udara (pesawat terbang) dan alat komunikasi (telepon, hand phone, internet, fax dan lain-lain).

Adapun keputusan yang diambil oleh hakim pada masa itu tetap berlaku, dan tidak perlu menunggu pengesahan dari Rasulullah Saw...

Kemudian penulis jelaskan semasa Rasulullah Saw.. memegang tampuk pemerintahan sedikit benar perkara yang diajukan kepadanya, sehingga perkara-perkara yang harus diselesaikan Nabi hanya sedikit saja. Hal ini adalah disebabkan karena umat Islam pada waktu itu kebanyakannya meminta fatwa saja, dan setelah memperoleh fatwa mereka sendiri menyelesaikan perkara yang ada. Dan kalau Rasulullah memutuskan perkara-perkara, maka dengan cepat mereka jalankan, sehingga beliau tak perlu lagi ikut campur dalam penyelesaiannya. Jadi pada waktu itu manusia sangat patuh terhadap semua putusan Rasulullah Saw..

Selain keadaan di atas dapat pula diketahui bahwa "penjara seperti yang ada sekarang ini belum diperdapati pada zaman Rasul dan tidak pula pada zaman Abu Bakar, dan penjara itu ada sejak dari zaman Umar bin Khattab⁴

⁴ H. Ismail Muhammad Syah, *Al-Qadla* (Medan: Fak. Syari'ah IAIN SU doktoral II, 1979), h. 53.

B. Sejarah peradilan pada masa Khulafaurrasyidin.

Abu Bakar Shiddiq r.a adalah khalifah pertama dan beliau sendiri memimpin peradilan di negeri Madinah serta bertindak sebagai seorang hakim. Adapun pada kota-kota Islam yang jauh dari Madinah, peradilan diserahkan kepada wali negeri yang diangkat.

Pada masa Abu Bakar, tidak ada perubahan peraturan peradilan dari masa Rasulullah Saw... Hal ini disebabkan karena beliau sibuk menyelesaikan orang-orang yang murtad, kaum muslimin yang tidak mau membayar zakat dan lain-lain.⁵

Kemudian dijelaskan bahwa Abu Bakar sebagai kepala Negara, juga bertindak sebagai orang yang menerapkan hukum yaitu menjadi hakim dan melaksanakan keputusan. Jadi lembaga peradilan pada masa Rasulullah Saw.. dan Abu Bakar ra dipegang oleh pemangku wilayah 'ammah (Penguasa) atau wali negeri, belum ada pejabat tertentu untuk menyelesaikan perkara yang disengketakan. Dengan perkataan lain, bahwa selain kepala wilayah, belum ada diangkat hakim yang berdiri sendiri.

Selanjutnya tentang cara Abu Bakar ra dalam memutuskan perkara dapat diketahui dari keterangan sebagai berikut: diberitahukan oleh al-Baghawiy dari Maimun ibn Mihram, ujarnya: adalah Abu Bakar apabila menghadapi suatu perkara dan apabila datang suatu pengaduan kepadanya, memperhatikan kandungan Kitabullah. Jika ada dalam Al-Qur'anhukum tentang perkara yang telah timbul itu beliaupun menghukumkan perkara itu dengan ketetapan yang ada dalam al-Qur'an. Jika beliau tidak mendapatkan hukumnya didalam Al-Quranbeliau memperhatikan sunnah yang beliau telah mengetahuinya. Jika beliau memperoleh sunnah dalam perkara itu, beliau pun memutuskannya menurut ketetapan sunnah. Apabila tidak juga beliau dapati sesuatu ketetapan dalam sunnah, pergilah beliau menanyakan hadits-hadits Nabi tentang itu kepada para sahabat, lalu beliau memutuskan perkara menurut hadis yang beliau dapati dari seseorang yang dipercaya.

Jika tak ada sesuatu hadis yang dapat diriwayatkan kepadanya sesudah beliau menanyakan kesana kemari, beliau mengumpulkan ahli-ahli ilmu dan orang-orang yang terkemuka dari para sahabat untuk berembuk dan berunding. Maka apa yang disepakati oleh ahli perundingan itu, itulah yang beliau pergunakan untuk

menetapkan hukum dan menyelesaikan dan memutuskan khusumat.⁶ Ini menunjukkan bahwa Abu Bakar tidak sembrono dalam memutuskan perkara kecuali sangat berhati-hati. Bila sudah benar-benar memperoleh jawaban yang sesungguhnya barulah suatu perkara diputuskan dan tampak bahwa Abu Bakar tidak merasa malu untuk berunding dengan tujuan mendapatkan jawaban yang meyakinkan.

Keadaan yang seperti itulah sebagai tata cara Abu Bakar dalam memutuskan suatu sengketa. Kemudian dapat pula diketahui bahwa pada Zaman Abu Bakar menjadi khalifah, beliau pernah menyerahkan kekuasaan peradilan itu kepada Umar bin Khattab dan berjalan sampai dua tahun, tetapi pada masa dua tahun itu tidak ada datang kepadanya orang yang berselisih. Hal ini mungkin adalah disebabkan karena kekerasan dan ketegasan beliau. Karena itu, Umar tidak disebut orang sebagai hakim pada khalifah Abu Bakar. Ternyata ketegasan Umar menjadikan manusia pada saat itu takut mengajukan suatu perkara. Dan penulis tidak mengetahui apakah Abu Bakar ada menyerahkan kekuasaan kehakiman kepada selain Umar. Hal ini mungkin juga tidak ada dan memang masalah peradilapun belum seperti sekarang ini.

Selanjutnya sejarah peradilan pada masa khalifah yang kedua (Umar bin Khattab). Pada masa ini dunia Islam semakin berkembang, demikian pula tugas-tugas bertambah banyak yang harus diselesaikan oleh beliau sebagai seorang khalifah. Dengan demikian, sangat berat bagi Umar untuk menyelesaikan tugas-tugas yang banyak itu. Oleh karenanya, beliau mengangkat Abu Darda' untuk hakim di Madinah, Syuraikh untuk hakim di Bashrah dan Abu Musa sebagai hakim di negeri Kuffah. Jadi dari keterangan tersebut, jelaslah bahwa Umar adalah orang yang pertama memisahkan qadha (lembaga peradilan) dari kekuasaan wali negeri dan beliau pulalah yang pertama melaksanakannya. Setelah adanya pemisahan lembaga peradilan dari kekuasaan wali negeri, Umar mengkhhususkan kekuasaan para hakim yang diangkat itu untuk menyelesaikan perkara perdata saja, sedangkan masalah jinayat yaitu yang bertalian dengan masalah qishash dan hudud, tetap berada di tangan khalifah dan wali negeri untuk mengadilinya.

Tentang cara Umar dalam mengadili suatu perkara adalah sebagai berikut: jika beliau tidak mendapatkan keterangan dari

⁵ H. Abdullah Syah, *Muzakirat al-Qadhau fil Islam* (Medan: Doktorat I Fak. Syari'ah Sumatera Utara, 1978), h. 10.

⁶ T.M.Hasbi ash-Shiddieqy, *op-cit*, h. 30

al-Qur'an, beliau bersegera memeriksa sunnah. Jika beliau tidak mendapatkan dalam sunnah, beliau memeriksa penetapan-penetapan Abu Bakar. Jika ini juga beliau tidak dapati, barulah beliau ajak ahli perundingan dari ahli-ahli perundingan itu.⁷ Ini menunjukkan bahwa beliau menghargai penetapan-penetapan Abu Bakar dan mendahulukannya dari mengajak ahli perundingan untuk merundingkan suatu masalah.

Kemudian dijelaskan bahwa setelah Umar memisahkan lembaga peradilan dari wilayah 'Ammah beliau mengirimkan instruksi kepada para qadhi (hakim) untuk memangku jabatan hukum di seluruh ibukota wilayah. Instruksi Umar itu, mengandung cara-cara qadhi dalam memutuskan hukum dan beberapa ketentuan yang lain yang menjadi pegangan qadhi-qadhi dewasa ini.

Surat Umar yang mengandung instruksi tentang masalah hakim itu dinamakan **Risalatul Qadha**. Risalah ini telah disyarahkan dengan panjang lebar oleh Ibnul Qayyim dalam kitabnya **I'lamul Muwaqqiin** yang berbunyi sebagai berikut: "Dengan nama Allah yang Pengasih Lagi Penyayang dari Umar Amirulmukminin kepada Abdullah ibn Qais, mudah-mudahan Allah melimpahkan kesejahteraan atas engkau dan berkat serta rahmat-Nya. Adapun kemudian dari itu, maka:

1. menyelesaikan perkara adalah suatu fardhu yang dikokohkan dan suatu sunnah yang harus diikuti.
2. Fahamkanlah maksud pengaduan apabila dikemukakannya kepada engkau dan putuskanlah apabila telah nyata yang benar kepada engkau, karena sesungguhnya tiada bermanfaat sesuatu pembicaraan kebenaran yang tidak mendapat perhatian hakim.
3. samakanlah para pihak di majelis engkau dalam pandangan engkau. Dan dalam putusan engkau, supaya orang yang mulia tidak tamak kepada kecurangan engkau dan supaya orang yang lemah tidak menjadi putus asa dari keadilan engkau.
4. keterangan dimintakan kepada yang menggugat, dan sumpah dikenakan atas yang menolak gugatan.
5. Perdamaian adalah boleh diantara umat Islam, terkecuali perdamaian yang menghalalkan sesuatu yang haram atau mengharamkan sesuatu yang halal.

⁷ Ibid., hal. 20

6. Barangsiapa menyatakan ada sesuatu hak yang tidak ada tempatnya atau suatu keterangan, maka berilah tempo kepadanya untuk dilaluinya. Kemudian jika dia memberikan keterangan hendaklah engkau memberikan kepadanya haknya. Jika dia tidak mampu memberikan yang demikian, maka engkau dapat memutuskan perkara yang merugikan haknya karena yang demikian itu lebih mantap bagi ke'udzurannya (tak ada jalan baginya untuk mengatakan ini dan itu lagi), dan lebih menampakkan apa yang tersembunyi.
7. Janganlah engkau dihalangi oleh suatu putusan yang engkau telah putuskan pada hari ini, kemudian engkau tinjau kembali keputusan itu lalu engkau ditunjuki pada kebenaran untuk kembali kepada kebenaran, karena kebenaran itu suatu hal yang qadim yang tidak dapat dibatalkan oleh sesuatu. Kembali kepada yang hak lebih baik daripada terus bergelimang dalam kebatilan.
8. Pergunakanlah faham pada sesuatu yang dikemukakan kepada engkau dari hukum-hukum yang tidak ada dalam Al-Qurandan tidak ada pula dalam sunnah, kemudian bandingkanlah urusan-urusan itu satu sama lain dan ketahuilah (kenalilah) yang lebih mirip dengan kebenaran.
9. Orang-orang Islam adalah adil, sebahagiannya kepada sebahagian yang lain terkecuali orang yang sudah menjadi palsu atau sudah pernah dijatuhi hukuman had atas orang yang diragui tentang asal-usulnya, karena sesungguhnya Allah yang mengendalikan rahasia-rahasia hamba dan menutupi hukuman-hukuman atas mereka terkecuali dengan ada keterangan dan sumpah.
10. Jauhilah diri engkau dari marah, kacau pikiran, tidak senang perasaan, menyakiti orang yang berperkara dan bersikap kasar di waktu bertengkar. Karena putusan-putusan di tempat kebenaran (putusan yang benar) adalah daripada pekerjaan yang Allah menetapkan pahala dan dengan dia pulalah bagus sebutan (percakapan orang). Maka orang yang bersih niatnya terhadap kebenaran walaupun atas dirinya sendiri, niscaya Allah mencukupkan baginya apa yang diantaranya dengan masyarakat dan barangsiapa berhias dengan apa yang tidak ada pada dirinya (menampakkan keahlian padahal sebenarnya tidak ahli), niscaya Allah menampakkan kejelekannya; karena sebenarnya Allah tidak menerima dari hamba melainkan yang khalish untuk-Nya. Maka bagaimana persangkaan engkau

terhadap pahala yang ada disisi Allah, baik yang segera diberikan maupun yang ada di dalam perbendaharaan rahmat-Nya. Wassalamu'alaikum warahmatullahi wabarakatuhu).⁸

Isi surat sebagaimana dikemukakan terdahulu adalah sangat penting untuk para hakim sehingga hasil yang diinginkan memperoleh hasil yang maksimal. Cobalah renungkan bagaimana hasil yang akan dicapai apabila hakim yang akan memutuskan perkara berada dalam keadaan kacau pikiran. Karena itu hendaknya para hakim dalam keadaan tenang bukan dalam suasana kacau pikiran. Lalu, bila dalam keadaan kacau pikiran agar menghindari kikutsertaannya dalam proses peradilan sampai benar-benar berpikiran tenang. Jadi, jangan karena ingin mendapatkan sesuatu, seorang hakim mau saja turut memutuskan perkara.

Kemudian pada masa khalifah yang ketiga (Usman bin 'Affan) didirikan gedung atau lembaga peradilan sebagai tempat untuk mengadili suatu perkara sehingga beliaulah yang pertama sekali mendirikannya dalam Islam, sedangkan pada masa sebelumnya diadakan dalam masjid. Selain itu, khalifah juga menggaji hakim-hakim yang ada dan gajinya diambil dari Baitul Mal. Keadaan seperti ini telah ada sejak masa Abu Bakar.

Kemudian pada masa khalifah keempat (Ali bin Abi Thalib) dijelaskan bahwa beliau pernah menulis surat kepada gubernurnya di Mesir yang berisi bahwa gubernur itu hendaklah memilih yang paling utama untuk menjadi hakim diantara manusia dalam menyelesaikan suatu perkara, demikian pula bahwa hakim itu tidak dimusuhi oleh orang yang berperkara, tidak orang yang tamak, dan lain sebagainya.

Selanjutnya dijelaskan bahwa peradilan pada masa khulafurrasyidin, kadang-kadang memutuskan perkara dengan ijtihad sehingga jadilah ijtihad itu sebagai dasar dalam menyelesaikan suatu perkara sampai pada masa yang akan datang.

Kemudian diketahui pula bahwa hakim pada waktu itu belum mempunyai panitera dan belum mempunyai catatan untuk membukukan setiap keputusan, sehingga setelah hakim memutuskan perkara langsung keputusan tersebut dilaksanakan. Dengan demikian keadaan pada masa Rasulullah dan Khulafaurrasyidin sangat berbeda dengan masa sekarang ini yang sudah mempunyai catatan setiap putusan peradilan.

⁸ Ibid., hal. 28-29

C. Penutup

Memperhatikan uraian terdahulu dapat diketahui bahwa Rasulullah Saw.. dan para khulafaurrasyidin dalam menyelesaikan suatu perkara terlebih dahulu merujuk (memperhatikan) ayat Al-Quranyang merupakan sumber yang pertama dan utama dalam Islam. Ini menunjukkan bahwa Al-Quranitu harus benar-benar dijadikan sebagai perhatian pertama. Akan tetapi, disebabkan karena tidak semua persoalan dapat dilihat jawabannya dalam a-Qur'an, maka urutan berikutnya adalah memperhatikan hadis Rasulullah Saw.. sebagai sumber hukum yang kedua. Dan apabila belum juga ditemukan jawabannya dalam Al-Qurandan hadis maka digunakan Ijtihad. Ini semua mengindikasikan bahwa suatu masalah yang timbul harus diselesaikan sehingga mereka yang menginginkan penyelesaian perkara dapat diselesaikan perkaranya.

Kecuali hal di atas, maka juga yang harus diperhatikan betapa besar peran Rasulullah dalam menyadarkan orang yang berperkara sehingga mereka takut mengambil sesuatu yang bukan haknya karena kemungkinan hal itu hanya disebabkan pandai berargumentasi. Dan kepada para hakim juga harus menyamakan orang-orang yang sedang berperkara dan jangan memutus perkara saat sedang marah, kacau pikiran dan lain-lain yang mengakibatkan putusan tidak berlaku adil. Akhirnya, baik yang berperkara maupun yang menyelesaikan perkara sama-sama senang dan sama-sama mendapatkan ridha Allah Swt... Amin.

DAFTAR BACAAN

- Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahnya*, Yamunu, Jakarta, 1969.
- T.M.Hasbi ash-Shiddieqy, *Sejarah Peradilan Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, 1970.
- al-Imam Abi Abdillah Muhammad bin Idris Asy-Syafi'I, *al-Umm*, Kitabusy Sya'bi, 1968.
- H.Ismail Muhammad Syah, *Al-Qadla*, doktoral II, Fak. Syari'ah IAIN SU, Medan, 1979.
- H. Abdullah Syah, *Muzakirat al-Qadhau fil Islam*, Doktoral I Fak. Syari'ah Sumatera Utara, Medan, 1978.

PERJALANAN LAHIRNYA INPRES NO 1 TAHUN 1991 TENTANG KOMPILASI HUKUM ISLAM

Drs. H. Ahmad Bangun Nst, MA¹

Pendahuluan

Penerapan hukum Islam dalam proses pengambilan keputusan di pengadilan selalu menjadi masalah, oleh karena rujukan yang digunakan oleh pengadilan atau mejelis hakim senantiasa beraneka ragam. Ia terdiri dari beragam kitab fiqh dari berbagai aliran pemikiran (mazhab), yang berakibat munculnya keberagaman keputusan pengadilan terhadap perkara yang serupa. Hal itu sangat merisaukan para petinggi hukum, terutama dari kalangan Mahkamah Agung dan Departemen Agama. Dengan diberlakukannya Kompilasi Hukum Islam, kekosongan hukum itu telah terisi; dan kerisauan para petinggi hukum teratasi. Tentu saja, keseragaman keputusan pengadilan yang didasarkan pada KHI merupakan salah satu ujian efektifitas penerapan hukum tersebut.

Pengertian Kompilasi Hukum Islam

Ketika menyusun Kompilasi Hukum Islam, para penyusunnya tidak secara tegas memberikan pengertian dari Kompilasi Hukum Islam tersebut. Akan tetapi, setelah mempelajari rencana dan proses penyusunan Kompilasi Hukum Islam dimaksud, H. Abdurrahman SH (pakar ilmu hukum Indonesia kontemporer) menyatakan bahwa Kompilasi Hukum Islam di Indonesia merupakan rangkuman dari berbagai pendapat hukum yang diambil dari berbagai kitab yang ditulis oleh ulama fiqh yang bisa dipergunakan sebagai referensi

¹ Penulis adalah Alumni Prodi Hukum Islam PPS IAIN SU dan Dosen Fakultas Tarbiyah IAIN SU

pada Pengadilan Agama untuk diolah dan dikembangkan serta dihimpun ke dalam satu himpunan. Himpunan tersebut inilah yang dinamakan kompilasi.²

Lebih lanjut, Abdurrahman, SH mengemukakan bahwa materi atau bahan-bahan hukum dimaksud telah diolah melalui proses dan metode tertentu, kemudian dirumuskan dalam bentuk yang serupa dengan peraturan perundang-undangan. Bahkan kemudian ditetapkan bentuknya melalui sebuah keputusan Presiden dan selanjutnya dapat digunakan oleh hakim Pengadilan Agama dalam memeriksa, mengadili dan memutuskan suatu perkara yang diajukan kepadanya.³

Proses Lahirnya KHI

Ide awal pembentukan KHI itu sebenarnya ada pada tahun 1970-an, yaitu setelah lahirnya UU No.14 Tahun 1970, terutama mengenai maksud pasal 10 ayat (1)nya.⁴ Pasal ini mengamanatkan tentang adanya kedudukan Pengadilan Agama yang kuat dalam sistem nasional, juga mempunyai kesetaraan dengan tiga pengadilan lainnya di Indonesia, juga ditentukan bahwa aspek organisatoris, administratif, dan finansial yang berada dibawah kekuasaan Departemen Agama, sedang aspek yudikatif berada di bawah kekuasaan Mahkamah Agung.

Maka, pihak Departemen Agama dan Mahkamah Agung merasa berkepentingan untuk mempersiapkan tugas masing-masing terutama menyangkut hukum acara dan hukum materilnya. Khususnya menyangkut hukum materilnya direncanakan melahirkan kitab pedoman hukum yang sifatnya unifikatif, yaitu adanya satu pedoman hukum yang seragam untuk semua Pengadilan Agama, dan kodifikatif, yaitu kitab pedoman hukum tersebut bersifat tertulis, dan terhimpun dalam satu kitab hukum formal. Kitab tersebut adalah KHI.⁵

² Nasrun Harun, *Ensiklopedi Hukum Islam* (Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve, 2001), h. 968.

³ Ibid.

⁴ Pagar, *Himpunan Peraturan Perundang-undangan Peradilan Agama di Indonesia* (Medan IAIN Press, 1995), h. 12.

⁵ Pagar, *Pembaharuan Hukum Islam Indonesia, Kajian Terhadap Sisi Keadilan Ahli Waris Pengganti dalam Kompilasi Hukum Islam* (Bandung : CitaPustaka, 2007), h. 44.

KHI sebagai kitab hukum formal yang unifikatif dan kodifikatif tersebut sangat diperlukan dan sifatnya segera mengingat pada masa sebelumnya tidak terdapat keseragaman keputusan antar Pengadilan Agama, karena para hakim senantiasa berbeda pendapat dalam mengambil kesimpulan meskipun dalam kasus yang sama. Kenyataan seperti ini terjadi hampir merata pada setiap persoalan. Dengan kenyataan ini maka prinsip kepastian hukum kurang terealisasi dengan baik.⁶

Meskipun keinginan untuk melahirkan KHI ini cukup kuat, dan dilakukan dengan penuh keseriusan namun hal ini bukanlah pekerjaan sederhana yang segera dapat diselesaikan. Dikatakan demikian karena dengan melahirkan kitab hukum materil semacam KHI bersifat khusus bagi orang Islam tentunya akan dapat mengundang banyak pemikiran yang bersifat pro dan kontra, nuansa pemikiran terhadap hal ini sangat elastis, dengan mudah bisa ditarik ke mana saja orang menginginkan, termasuk kepada pemikiran politis yang mendiskreditkan umat Islam karena mengarah kepada dominasi eksistensi umat Islam dibandingkan dengan non muslim sebagai warga negara yang ingin menghidupkan kembali Piagam Jakarta, dengan kata lain, ingin mendirikan negara Islam. Karenanya tidak heran kalau proses lahirnya KHI tersebut memakan waktu sampai 30-an (tiga puluh) tahun.⁷

Dalam rangka mencapai keseragaman tindakan antara Mahkamah Agung dan Departemen Agama dalam pembinaan Badan Peradilan Agama sebagai salah satu langkah menuju terlaksananya UU No 14 1970 tentang ketentuan-ketentuan Pokok Kekuasaan Kehakiman, serta untuk menghindari perbedaan penafsiran dalam pelaksanaan Undang Undang perkawinan No. 1/ 1974, pada tanggal 16 september 1976 telah dibentuk Panitia Kerjasama dengan Surat Keputusan Ketua Mahkamah Agung No. 04/KMA/1976 yang disebut PANKER MAHAGAM (panitia kerja sama Mahkamah Agung/Departemen Agama).

Setelah adanya kerja sama dengan Mahkamah Agung, maka kegiatan Departemen Agama dalam mewujudkan kesatuan hukum dan menciptakan hukum tertulis bagi umat Islam (kendatipun sudah berlaku dalam masyarakat, namun sebagiannya masih mempunyai status sebagai hukum tidak tertulis), mulai

⁶ Departemen Agama RI, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta : Dirjen Binbaga Islam Departemen Agama RI, 1998), h. 128.
⁷ Ibid, h. 127-174.

menampakkan diri dalam bentuk seminar, simposium, dan lokakarya, serta penyusunan Kompilasi hukum Islam bidang hukum tertentu, antara lain:

Penyusunan Buku Himpunan dan Putusan peradilan Agama, tahun 1976.

Lokakarya tentang Pengacara dan Pengadilan Agama, tahun 1977.

Seminar tentang Hukum Waris islam, tahun 1978, dan lain sebagainya.⁸

Sementara itu pertemuan antara ketua Mahkamah Agung RI dengan Menteri Agama RI tanggal 15 Mei 1979 menghasilkan kesepakatan penunjukan enam orang Hakim Agung dari Hakim Agung yang ada untuk berrugas menyidangkan dan menyelesaikan permohonan kasasi yang berasal dari lingkungan Peradilan Agama.

Upaya perumusan KHI tersebut mulai lebih konkrit setelah tahun 1885, yaitu sejak ditanda tangannya surat Keputusan Bersama Ketua Mahkamah Agung dan Menteri Agama RI. Tentang penunjukan Pelaksanaan Proyek Pembangunan Hukum Islam melalui yurisprudensi No. 07/KMA/1985 dan Nomor 25 Tahun 1985 tanggal 25 Maret 1985 di Yogyakarta.

Hasil penelitian bidang kitab, yurisprudensi, wawancara, studi perbandingan diolah dengan Tim Besar Proyek Pembinaan Hukum Islam melalui yurisprudensi.

Hasil rumusan Tim Besar tersebut dibahas dan diolah lagi dalam sebuah Tim Kecil yang merupakan tim inti. Akhirnya setelah 20 kali pertemuan, Tim Kecil ini menghasilkan tiga buah buku naskah Rancangan Kompilasi Hukum Islam, yang terdiri dari:

- a) Hukum perkawinan
- b) Hukum kewarisan
- c) Hukum perwakafan

Proses selanjutnya setelah Tim Besar melakukan penghalusan redaksi naskah Kompilasi Hukum Islam tersebut di Ciawi BOGOR maka naskah tersebut disampaikan oleh Menteri Agama kepada Presiden, oleh Menteri Agama dengan surat tanggal 14 Maret 1988 Nomor: MA/123/1988 Hal: Kompilasi Hukum Islam dengan maksud untuk memperoleh bentuk yuridis untuk digunakan dalam praktek

⁸ Busthanul Arifin, *Pelebagaan Hukum Islam di Indonesia, Akar Sejarah, Hambatan dan Prospeknya* (Jakarta : Gema Insani Press, 1996), h. 159.

di lingkungan Peradilan Agama, maka oleh Presiden lahirlah Instruksi Presiden RI. Nomor 1 tahun 1991 seperti apa yang ada dan masih berlaku sekarang ini.⁹

KHI : Kelayakan dan Masalah

Kelayakan KHI untuk dijadikan pedoman dalam penyelesaian masalah di dalam masyarakat, khususnya di kalangan umat Islam, berhubungan secara timbal balik dengan unsur lainnya. Pertama, unsur KHI sendiri sebagai bagian dari perangkat hukum yang unifikatif. Kedua, unsur aparatur pemerintahan, dan para pemimpin masyarakat yang menjadi tokoh rujukan. Ketiga, unsur kesadaran hukum masyarakat terutama terhadap KHI. Keempat, unsur kemudahan yang dapat diperoleh oleh masyarakat dalam melaksanakan KHI.

Sebagai perangkat hukum, KHI telah menampung bagian dari kebutuhan masyarakat di bidang hukum yang digali dari (sumber) nilai-nilai hukum yang diyakini kebenarannya. KHI dapat memberikan perlindungan hukum dan ketentraman batin masyarakat, karena ia menawarkan simbol-simbol keagamaan yang dipandang oleh masyarakat sebagai sesuatu yang sakral, ia juga mengakomodasi berbagai pandangan dan aliran pemikiran dibidang fiqh yang secara sosiologis memiliki daya pesan dan daya ingat di dalam masyarakat Islam. Dengan demikian, KHI layak untuk dilaksanakan oleh warga masyarakat yang memerlukannya.¹⁰

Proses penyusunan KHI dilakukan secara partisipatif. Ia disusun melibatkan pejabat pemerintah, hakim, dan para pemimpin masyarakat (ulama, zu'ama. Dan cendekiawan) yang representatif. Mereka adalah kelompok pertama yang memiliki tanggung jawab moral untuk mensosialisasikan KHI kepada masyarakat, terutama kalangan para pengikut mereka. Sosialisasi itu dapat dilakukan dalam bentuk penyampaian informasi dan aksi kemasyarakatan melalui berbagai media yang dapat digunakan. Dengan demikian, KHI layak dijadikan rujukan dalam penyelesaian masalah perkawinan, kewarisan, dan perwakafan yang diteladani oleh elite masyarakat itu.

Kesadaran hukum masyarakat bertolak dari pengetahuan mereka mengenai muatan KHI. Selanjutnya, KHI menjadi milik

⁹ Pagar, *Pembaharuan hukum Islam...*, h. 50.

¹⁰ Muhammad Daud Ali, dkk, *Kompilasi Hukum Islam, Dalam Sistem Hukum Nasional* (Jakarta : Logos Wacana Ilmu, 1999), H. 15.

mereka manakala dapat memenuhi bagian dari kebutuhan nyata yang dialami dalam kehidupan sehari-hari. Maksudnya KHI akan efektif apabila bersesuaian dengan kaidah yang dianut dalam menyelesaikan keperluan mereka. Berkenaan dengan hal itu KHI cukup layak dalam menyentuh kesadaran hukum masyarakat, karena sebagaimana telah memasyarakat (socialized). Disamping itu, adanya keharusan menyelesaikan masalah hukum dikalangan instansi pemerintahan dan badan peradilan merupakan sarana untuk memacu kesadaran hukum masyarakat melalui produk keputusan kekuasaan negara.¹¹

Keberadaan KHI dalam sistem hukum nasional relatif berumur muda. Ia akan dihadapkan kepada berbagai masalah (di samping harapan-harapan), baik dikalangan pemimpin masyarakat maupun dikalangan para pengikut mereka. Masalah pertama adalah sosialisasi KHI kepada warga masyarakat, khususnya kalangan umat Islam secara umum. Dalam hal ini, para pejabat pemerintah yang terlibat dalam proses penyusunan KHI dituntut untuk memainkan peranannya sebagai penyuluh dan pengambil keputusan yang konsisten. Demikian pula para ulama dan zu'ama dituntut untuk mensosialisasikan KHI dalam lingkungan masing-masing. Sosialisasi akan mudah dilakukan manakala mereka memiliki persepsi yang sama tentang substansi, urgensi, dan misi KHI.

Masalah kedua adalah persepsi dikalangan pemimpin masyarakat terhadap KHI, terutama dikalangan mereka yang tidak terlibat dalam proses penyusunannya, sementara mereka memiliki keterikatan yang ketat terhadap ajaran fuqaha dan memiliki pengaruh yang kuat dikalangan para pengikut mereka. Kelompok pemimpin ini pada dasarnya memiliki kebebasan untuk berbeda pandangan, karena hal itu berpangkal kepada keyakinan yang dianutnya. Hal itu bahkan menjadi unsur penghambat sosialisasi KHI, namun sebaliknya, ia dapat dipandang sebagai sebagai suatu peluang untuk melakukan dialog secara terbuka dan jujur. Apabiala sosialisasi KHI dapat memberikan getaran-getaran pesan yang islami, dukungan mereka akan mudah diperoleh.¹²

Masalah ketiga adalah kemungkinan terjadi perbenturan antara KHI dengan struktur dan pola budaya masyarakat, khususnya dibidang kewarisan. KHI disusun dan diputuskan oleh elit masyarakat di pusat pemerintahan dan pendidikan, sementara

¹¹ Ibid, h. 16.

¹² Ibid, h. 16-17.

PERADILAN ISLAM PADA MASA RASUL: Menentukan Kedudukan Peradilan dalam Sistem Pemerintahan

Muhammad Ramadhan, MA¹

A. Pendahuluan

Peradilan dalam sebuah system pemerintahan merupakan sebuah suatu keniscayaan. Terbangunnya system peradilan yang baik ditopang lagi pelaksanaan supremasi hukum yang ditegakkan dalam system peradilan adalah sebuah model pemerintahan yang ideal bahkan didambakan setiap masyarakat.

Oleh sebab itu, dalam sejarah peradaban manusia apa yang disebut dengan sebuah system peradilan tetap saja ada. Kendatipun, suatu masyarakat yang cukup sederhana dan terbelakang tetapi peradilan tetap berlaku dan dipatuhi secara komunal masyarakatnya. Dalam hukum adat misalnya, tetap saja system yang mengatur seluruh persoalan yang berlangsung atau bahkan terjadi kasus di antara sesama masyarakat pada dasarnya ketua adat dengan berbagai aparat-aparat pembantunya menjalankan sistem hukum adat yang telah disepakati mereka secara ratusan tahun dan telah berlangsung secara turun temurun.

Tidak berbeda kiranya di dalam tradisi hukum Islam. Di dalam Islam system peradilan sudah lahir dan berlaku di kalangan kaum muslimin pada generasi sahabat yang mana Rasul masih hidup dan menjadi rujukan mutlak kaum muslimin. Eksistensi Rasul yang memiliki posisi multifungsi sesuatu yang tidak dapat terbantahkan.²

Pada satu ketika Rasul menempati posisi sebagai panglima perang, di waktu lain menjadi seorang mufti, bahkan pada satu kondisi Rasul menjadi seorang hakim dalam menyelesaikan

berbagai perkara yang dihadapi umat Islam baik terjadi antara dua belah pihak atau bahkan lebih.

Melihat fenomena fungsi yang terdapat diri Rasul sedemikian banyak sedangkan diri Rasul hanya satu, maka disnilah kita perlu mencermati lebih lanjut bahwa umat Islam harus dapat lebih jeli manakala Rasul melakukan suatu tindakan, sehingga dapat diketahui apa posisinya pada saat itu.

Namun satu posisi yang perlu untuk dikaji lebih mendalam adalah posisi Rasul sebagai seorang hakim dalam menyelesaikan berbagai persoalan umat Islam yang pada tahap berikutnya akan memberikan gambaran jelas kepada kita bahwa sistem peradilan yang dalam era modern ini telah ada dan eksis pada pemerintahan Rasulullah kendatipun secara administratif tidak sempurna yang telah berlaku dalam dunia peradilan Islam saat sekarang ini.

B. Melacak Akar Sistem Peradilan Pada Masa Rasul

Dalam literatur yang terkait mengenai system peradilan yang telah terbangun pada masa Rasulullah paling tidak banyak yang menjelaskan bagaimana secara landasan teologis kewahyuan menjadi landasan bagi tegaknya sebuah peradilan di tangan kaum muslimin.

Setelah Rasulullah melakukan penyebaran agama Islam melalui dakwah *bi lisan* dan *bi hal* sehingga pada sebuah peradaban umat yang berperilaku kepada tuntutan Allah, maka salah satu tugas yang harus diemban Rasul adalah menegakkan keadilan di antara mereka jika terjadi sengketa dan pertikaian.

Paling tidak terdapat beberapa ayat yang secara tegas untuk menegakkan hukum di kalangan umat Islam, di antaranya yaitu:

a) Surat al-Nisa ayat 65

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي
أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾

Maka demi Tuhanmu, mereka (pada hakekatnya) tidak beriman hingga mereka menjadikan kamu hakim dalam perkara yang mereka perselisihkan, kemudian mereka tidak merasa keberatan dalam hati

¹ Dosen Fakultas Syari'ah IAIN SU

² Abdur Rahman I. Doi, *Shari'ah Kodifikasi Hukum Islam* (Jakarta: Rineka Cipta, 1993), h. 71-72.

mereka terhadap putusan yang kamu berikan, dan mereka menerima dengan sepenuhnya.³

b) Surat al-Maidah ayat 49

وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ ﴿٤٩﴾

Dan hendaklah kamu memutuskan perkara di antara mereka menurut apa yang diturunkan Allah, dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka. Dan berhati-hatilah kamu terhadap mereka, supaya mereka tidak memalingkan kamu dari sebahagian apa yang telah diturunkan Allah kepadamu. Jika mereka berpaling (dari hukum yang telah diturunkan Allah), maka ketahuilah bahwa sesungguhnya Allah menghendaki akan menimpakan musibah kepada mereka disebabkan sebahagian dosa-dosa mereka. Dan sesungguhnya kebanyakan manusia adalah orang-orang yang fasik.⁴

c) Surat al-Nisa ayat 105

إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنَ لِلْخَائِبِينَ خَصِيمًا ﴿١٠٥﴾

Sesungguhnya Kami telah menurunkan Kitab kepadamu dengan membawa kebenaran, supaya kamu mengadili antara manusia dengan apa yang telah Allah wahyukan kepadamu, dan janganlah kamu menjadi penantang (orang yang tidak bersalah), karena (membela) orang-orang yang khianat.⁵

Paling tidak dari ketiga ayat di atas dapat memberikan gambaran yang cukup jelas bahwa menegakkan keadilan dengan seadil-adilnya kepada siapapun berdasarkan hukum yang telah diturunkan Allah merupakan suatu kemestian yang harus dilaksanakan.

³ Departemen Agama RI, Al-Qurandan Terjemahannya (Semarang: Toha Putra, 1989), h. 129.

⁴ Ibid., h. 168.

⁵ Ibid., h. 126.

Pada ayat pertama sangat jelas ditegaskan bahwa dikecam tidak beriman setiap orang yang tidak menjadikan Rasulullah sebagai hakim (pemutus perkara) terhadap perkara yang sedang dipersengketakan mereka. Sedangkan pada ayat kedua dijelaskan keharusan untuk menjalankan peraturan dan hukum yang telah Allah turunkan dan jangan mengikuti hukum hawa nafsu yang tergantung selera pembuat sehingga jika mereka mengikuti hukum hawa nafsu dan berpaling dari hukum Allah maka Allah akan menimpakan musibah kepada mereka.

Sementara ayat yang ketiga, Allah memberikan etika yang harus tegak dalam menjalankan proses hukum yaitu dengan tidak melakukan kecurangan dalam bentuk penghambat orang yang memang benar dalam suatu perkara dan memudahkan jalan bagi mereka yang pengkhianat.

Oleh sebab itu, system peradilan dalam Islam pada masa Rasul sudah terbentuk dengan baik mulai dari keugensian dan kepentingan penegakan sehingga jika tidak dilakukan akan terjadi side effect dalam kehidupan umat sampai pada etika penegakan hukum dalam menyelesaikan perkara yang sedang diproses.

Padahal Al-Quran pada dasarnya merupakan perunjuk yang masih bersifat global dan universal, namun telah memberikan patokan-patokan dasar bagi eksistensi suatu system peradilan yang harus ada dan berjalan di dalam masyarakat Islam.

Untuk lebih jauh lagi kita harus pula melihat system peradilan yang terbangun dalam khazanah sunah yang tentunya lebih detail lagi memberikan gambaran konkrit seperti apa dan kenapa suatu peristiwa terjadi di antara umat Islam pada saat Rasulullah masih hidup.

Dalam sebuah riwayat disebutkan bahwa Nabi pernah bersabda kepada dua orang yang sedang bersengketa tentang harta pusaka yang telah lenyap bukti-buktinya, sebagai berikut:⁶

إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ، وَإِن كُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ الْحَقُّ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ

Sesungguhnya aku hanya seorang manusia sebagaimana kamu semua, sedang kamu mengajukan perkara kepadaku, oleh karena itu, berang kali sebahagian kamu lebih mengerti dan lebih mengetahui daripada sebagian yang lain.

⁶ Muhammad Sslam Madzkur, Al-Qhadha fi al-Islam, ter, Imran (Surabaya: Bina Ilmu, 1990), h. 35.

Di mana kedua belah pihak di hadapan Nabi Saw., masing-masing (mengemukakan isi hatinya) sehingga masing-masing dapat mendengarkan pembicaraan pihak lawannya. Sedang alat-alat bukti baginya adalah pengakuan, saksi, sumpah. Dan selanjutnya Nabi bersabda:⁷

البينة على المدعى وليمين على من انكر

Bukti itu (wajib) bagi penggugat, dan sumpah itu (wajib) bagi orang yang ingkar.

Adapun maksudnya adalah bahwa penggugat dituntut untuk dapat membuktikan atas gugatannya.

Selain itu pula setelah dakwah Islam mulai tersebar maka Rasulullah Saw. memberi izin kepada para sahabat untuk memutuskan berbagai perkara kaum muslimin pada tempat yang jauh dari Rasul, bahkan terlebih lagi para sahabat diberi peluang untuk memutuskan perkara dimana beliau ada di sana sebagai satu bentuk pendidikan kepada para sahabat tentang ijtihad sekaligus sebagai klasifikasi untuk dapat diangkat menjadi hakim dan penguasa.⁸

Dalam kesempatan lain, Rasulullah pernah juga menyatakan dalam hadisnya:⁹

امرت ان احكم بالظاهر والله يتولى السرائر

Aku diperintahkan memutuskan hukum dengan berdasarkan zahir perkara, sedang Allah yang mengetahui segala rahasia.

Dari beberapa hadis di atas dapat kita analisa lebih jauh bahwa peraktek peradilan yang telah diperaktekkan umat Islam pada masa Rasulullah telah berlangsung dengan baik. Hal itu terbukti dengan sudah dikenalnya system pembuktian dengan sumpah, penjelasan dan lainnya.

Dengan kata lain, peradilan dalam Islam telah mempunyai akar sejarah yang cukup original yang telah ada pada masa Rasulullah. Jadi, peradilan secara historis tidak terlepas dari peran dan peraktek Rasul sebagai seorang hakim dalam memutuskan berbagai

⁷ Ibid., h. 36.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid.

persoalan yang terjadi. Bahkan dalam peradilan agama yang modern sekarang ini bahwa apa yang telah diperaktekkan Rasul tidak jauh berbeda dalam bentuk nilai-nilainya.¹⁰

C. Kedudukan Peradilan Dalam System Pemerintahan

Salah satu persoalan yang unik untuk didiskusikan dalam bahagian ini adalah bahwa di mana posisi atau kedudukan peradilan dalam system pemerintahan Islam. Paling tidak uraian yang sebelumnya telah memberi gambaran mengenai kedudukan peradilan dalam system pemerintahan Islam.

Madinah al-Munawarah merupakan kota yang menjadi tempat yang dijadikan Rasul sebagai pemerintahan. Sampai perluasan daerah Islam ke berbagai daerah di luar Jazirah Arab tetapi tetap saja yang menjadi pusatnya adalah Madinah.

Selain itu, system pemerintahan yang dibangun dalam Islam bercorak teokrasi yang sifatnya ketuhanan kendatipun tetap memberi ruang kepada masyarakat dalam penentuan sosok pemimpin, maka disinilah terletak peradilan yang melekat dan tidak dipisahkan. Alasannya adalah Rasul sebagai pembawa risalah kebenaran menyatu pada dirinya beberapa fungsi yang dijalankannya dalam sebuah masyarakat. Dengan demikian, peradilan hanya dipegang Rasul yang pada saat lain dapat saja berubah posisinya sebagai seorang panglima perang, atau yang lainnya.

Namun dapat dipahami dari beberapa ayat Al-Qurandan hadis sebelumnya bahwa:

Pertama, Bahwa peradilan dan kekuasaan pemerintahan berada pada satu tangan, dan dengan kata lain dapat dikatakan bahwa kekuasaan peradilan dan kekuasaan pemerintahan tidak dipisahkan satu sama lainnya atau tidak mengenal. Dan ini disimpulkan dari Ali! Kalau kamu telah menerima (keputusan itu) maka laksanakanlah, tetapi kalau kamu tidak mau menerimanya, maka aku cegah sebahagian kamu dari sebahagian yang lain (berbuat sesuatu), sampai... dan seterusnya.¹¹

Kedua, bahwa di masa Nabi Saw., telah dikenal adanya

¹⁰ Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum Dan Tata Hukum Islam Indonesia* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), h. 240.

¹¹ Ibid., h. 38.

peninjauan kembali suatu keputusan hukum yang telah dijatuhkan dan hal itu secara praktis dilakukannya, karena apa yang terjadi itu menggambarkan semacam adanya keputusan dari pengadilan tingkat pertama di hadapan pengadilan yang lebih tinggi, sehingga ditinjau kembali perkara itu, kemudian keputusan itu ada kemungkinan akan dibatalkan, atau dikukuhkan, atau diganti dengan keputusan baru.

Dilihat dari perkataan Ali "sampai kamu datang (sendiri) kepada Rasulullah Saw., sedangkan Ali tidak memaksakan keputusannya dalam kedudukannya sebagai pembentuk hukum dan sebagai hakim kaum muslimin dan sebagai pengawas terhadap pelaksanaan hukum-hukum Islam, dan bahkan ia lebih menonjolkan dalam kedudukannya sebagai qadhi, yaitu nampak dalam kata-katanya: "Agar ia (Nabi) memutuskan di antara kamu" dan juga dilihat dari kata-kata Nabi Saw., ketika perkara itu dinaikkan banding kepadanya: "itulah apa yang telah diputuskan di antara kamu"; ini semua memberi arti tentang adanya pengukuhan keputusan hukum dari qadli pada (pengadilan) tingkat pertama (oleh pengadilan yang lebih tinggi).¹²

Pada kesempatan lain, Rasul pernah juga memberikan upah kepada para pejabat peradilan yang sesuai dengan situasi kebutuhan sehari-hari pada masa itu, hal itu dapat diambil kesimpulan dari ucapan 'Itab bin Usaid sebagai berikut: (Artinya) sungguh Nabi Saw. telah memberi aku dua dirham setiap harinya, padahal tidak ada perut yang tidak dapat dikenyangkan dengan uang dua dirham seharinya.¹³

Dengan demikian sudah sangat jelas bagi kita bahwa Islam merupakan agama dan kekuasaan dengan berbagai organisasinya, yang di antaranya adalah *al-qadha* atau peradilan. Sedang proses pembentukan hukum Islam menggariskan pedoman bagi jalannya peradilan dan meletakkan dasar-dasar.

Selanjutnya qadha berfungsi menerapkan hukum-hukum menurut peristiwa yang terjadi yang keseluruhannya itu telah ditetapkan hukumnya oleh syari'at, yang adakalanya dalam bentuk detail seperti hukuman (had) pencurian dan perzinaan, dan adakalanya dalam bentuk kaidah-kaidah umum seperti hukum yang sifatnya melindungi kebiasaan dan kemaslahatan umum.

¹² Ibid., h. 39.

¹³ Ibid.

Dengan lain, kedudukan system peradilan dalam pemerintahan Islam merupakan sesuatu yang sifatnya menyatu pada diri Rasul dan tidak dapat dipisahkan. Dapat ditegaskan bahwa peradilan Islam dalam pemerintahan Rasul belum terdapat permisahan seperti dewasa ini model *trias politica* modern.

D. Kesimpulan

Peradilan dalam Islam merupakan suatu hal yang tidak dapat terbantahkan eksistensinya. Hal ini dikarenakan di mana pun manusia berada tetap mendambakan sebuah keadilan dan penyelesaian perkara yang sedang dihadapi. Namun sistem peradilan dalam pemerintahan Islam sesuatu yang tidak dapat dipisahkan atau dikotak-kotakan. Paling tidak karena pada diri Rasul terdapat multifungsi yang tidak dapat dipisahkan sehingga dengan demikian akar peradilan sudah ada dan menyatu dalam diri Rasul.

Posisi Rasulullah Saw. sebagai hakim selain itu posisi Rasul dalam berbagai bidang seperti panglima perang, kepala pemerintahan mengindikasikan bahwa sistem peradilan sesuatu yang tidak dapat terpisah dan dipisahkan dari pemerintahan Islam pada masa Rasul.

DAFTAR PUSTAKA

- Ali, Muhammad Daud, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum Dan Tata Hukum Islam Indonesia*, Jakarta: Raja Grafindo Persada. Departemen Agama RI, *Al-Qurandan Terjemahannya*, Semarang: Toha Putra, 1989.
- I. Doi, Abdur Rahman, *Shari'ah Kodifikasi Hukum Islam*, Jakarta: Rineka Cipta, 1993.
- Madzkur, Muhammad Sslam, *Al-Qhadha fi al-Islam*, ter, Imran (Surabaya: Bina Ilmu, 1990).

PENERAPAN HUKUM ISLAM DI INDONESIA SEBELUM LAHIRNYA UU TENTANG PERADILAN AGAMA

M. Syukri Albani Nst, S.H.I, MA¹

A. Pendahuluan

Dalam penerapan hukum Islam di Indonesia, ada kesan marginalisasi penerapan yang terjadi sehingga perjalanannya seolah tak bergairah. Marginalisasi ialah usaha membatasi sesuatu². Maka, judul makalah ini yaitu penerapan Hukum Islam di Indonesia sebelum lahirnya UU tentang Peradilan Agama. Tulisan ini nantinya akan menyoroti masalah pembatasan dalam hukum kewarisan pra lahirnya UU no 7 Tahun 1989 sebagai bentuk legal lembaga peradilan agama.

Tulisan ini juga akan menyoroti perjalanan pelegalan Hukum Islam dalam bentuk lembaga Peradilan yang diakui di negara Indonesia ini. Tidak secara khusus membahas tentang kewarisan, namun juga melihat tentang kondisi permasalahan lainnya yang juga diatur dalam Hukum Islam.

B. Sejarah Pusaka Mempusakai di Indonesia

Dalam pemberlakuan hukum waris di Indonesia sebelum adanya legalitas hukum formal yang mengaturnya masih berputar pada hukum adat yang nantinya akan ada perbedaan antara satu lingkungan dengan lingkungan lainnya. Contohnya pada lingkungan yang menganut sistem Patriarchaat (Kebapakan), lingkungan menganut Matriarchaat (Keibuan) dan Parentil (keibu-bapakan). Bagi warga

¹ Penulis adalah Alumni PPS IAIN SU, Dosen Fak Syari'ah IAIN SU Medan

² Kamus Besar Bahasa Indonesia, Edisi III, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Balai Pustaka Jakarta, Tahun 2001, h 216

Tiong Hoa dan Eropa berlaku hukum warisan dari Burgerlick Wetboek (BW) di buku II titel 12-18 pasal 830 sampai 1130.

Tahun 1882 di Jawa Madura dibentuk Peradilan Agama (Pricster Raad)³, namun kewenangan peradilan ini belum memiliki ketetapan selain apa yang dianggap layak bagi peradilan tersebut, antara lain tentang masalah perkawinan, warisan dan waqaf.

Selanjutnya dengan adanya Staatsblad tahun 1937 no 116 yang berlaku pada tanggal 17 April 1937 maka kekuasaan Peradilan Agama dibatasi pada : perselisihan suami isteri yang beragama Islam, nikah, talak, dan rujuk. Perkara lainnya seperti warisan, waqaf, hadhanah menjadi kompeten Peradilan Negeri. Walaupun pada prakteknya setiap menangani kasus warisan maupun waqaf pengadilan negeri selalu meminta fatwa kepada pengadilan Agama.⁴

C. Sekilas Tentang Pembentukan Peradilan Agama

Undang-Undang No. 7 Tahun 1989 mengatur tentang Peradilan Agama mandiri dan seragamnya Peradilan Agama di seluruh Indonesia. Undang-Undang tersebut membawa fenomena baru bagi umat Islam di Indonesia. Fenomena baru itu begitu terasa dan amat melegakan karena sejak lama terutama pada masa penjajahan Belanda aspirasi umat Islam ada yang dibelenggu. Aspirasi yang dibelenggu adalah aspirasi untuk menyelenggarakan peradilan khusus bagi umat Islam yang didasarkan pada hukum Islam. Berbagai upaya dilakukan Belanda supaya umat Islam menjauhi ajaran agamanya.⁵

Sebelumnya, kalau kita berbicara masalah Peradilan Agama, perlu ditegaskan terlebih dahulu Peradilan Agama di daerah mana. Sebab di Jawa dan Madura, Kalimantan Selatan, serta di luar daerah tersebut berbeda-beda nama dan kewenangannya. Sebelum diberlakukannya Undang-Undang No. 7 Tahun 1989 Peradilan Agama berarti adalah sebagai berikut: ⁶

³ selanjutnya Peradilan Agama juga didirikan di Kalimantan Selatan dengan sebutan Kerapatan Qadhi pada tahun 1937, pada tahun 1957 peradilan Agama juga didirikan di Kalimantan Selatan dengan sebutan mahkamah Syar'iyah. Lihat Muhammad Ali, Habibah Daud, "Lembaga Lembaga Islam di Indonesia, PT Raja Grafindo Persada, Jakarta, Th 1995 h 113.

⁴ Fathur Rachman, Ilmu Waris, PT. Al Ma'arif, Bandung 1975 h27-30

⁵ Aqib Suminto, Politik Islam Hindia Belanda (Jakarta: LP3ES, 1986), h. 9

⁶ Zainal Ahmad Noeh dan Abdul Basir Adnan, Sejarah Singkat Peradilan Agama Islam di Indonesia (Surabaya: Bina Ilmu, 1983), h. 23

1. Peradilan Agama, di Jawa dan Madura dengan Mahkamah Islam tinggi sebagai pengadilan banding di atur dalam Stb. 1882. No 152 jo Stb. 1937 No. 116 dan No. 610.
2. Kerapatan Qadhi di sekitar daerah Banjarmasin Kalimantan Selatan dengan Kerapatan Qadhi besar sebagai peradilan banding, diatur dalam Stb. 1937 No. 638 dan No. 639.
3. Pengadilan Agama/Mahkamah Syariah di daerah luar Jawa dan Madura dan lainnya dengan Pengadilan Agama/Mahkamah Syariah propinsi sebagai pengadilan banding diatur dalam peraturan pemerintah No. 45 Tahun 1957.

Keadaan seperti tersebut tidak dijumpai lagi setelah diberlakukannya Undang-Undang No. 7 Tahun 1989. Ketegasan mengenai hal ini terdapat dalam pasal 3 ayat 1, yang berbunyi:

“Kekuasaan Kehakiman di lingkungan Peradilan Agama dilaksanakan oleh Pengadilan Agama dan Pengadilan Tinggi Agama”.

Fenomena baru lainnya adalah mandirinya Peradilan Agama. Mulai tahun 1830 setelah Belanda menguasai kepulauan Indonesia Pengadilan Agama yang telah ada di Jawa sejak abad ke 16 ditempatkan di bawah pengawasan pengadilan kolonial yakni Landrat atau Pengadilan Negara. Pengawasan itu melalui ketentuan bahwa putusan Pengadilan Agama tidak dapat dilaksanakan sebelum Ketua Pengadilan Negeri menyatakan kesetujuannya atas pelaksanaan putusan atau dengan *executoire verklaring* (pernyataan dapat dilaksanakan). Dengan perkataan lain jika pencari keadilan di Pengadilan Agama tidak mau melaksanakan putusan Pengadilan Agama itu, diperlukan suatu fiat eksekusi dari Ketua Pengadilan Negeri supaya putusan itu bisa dipaksakan berlakunya.⁷

D. Peradilan Agama Setelah Kemerdekaan Sebelum UU No. 7 Tahun 1989

Setelah Indonesia merdeka ada beberapa hal penting yang berkaitan dengan Peradilan Agama, misalnya Undang Undang No. 22 Tahun 1946 tentang Pencatatan Nikah, Talak dan Rujuk yang menggantikan pencatatan nikah, talak dan rujuk terdahulu. Tugas

⁷ Abdul Rahman Budiono, *Peradilan Agama dan Hukum Islam di Indonesia* (Malang: Bayu Media, 2003), h. 25

ini diberikan kepada penghulu. Dengan meningkatnya tugas-tugas bidang kepenghuluan dalam pencatatan NTR. maka atas resolusi Konferensi Jawatan Agama seluruh Jawa dan Madura tanggal 12-16 November Tahun 1974 tentang perkawinan, tidak mengurangi ketentuan yang diatur dalam UU No. 22 Tahun 1946 jo UU No. 32 Tahun 1954.

Pasal 10 ayat 1 UU No. 14 Tahun 1970 tentang Ketentuan Pokok Kekuasaan Kehakiman menentukan kekuasaan Kehakiman dilakukan oleh pengadilan dalam lingkungan Peradilan Umum, Peradilan Agama, Peradilan Militer dan Peradilan Tata Usaha Negara.⁸

E. Kerangka Historis Pembentukan UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama

Bangsa Indonesia menghendaki Peradilan Agama yang berdiri sendiri, sesuai pasal 24 dan 25 UUD 1945, maka pada tahun 1946 berdasarkan Penetapan Pemerintah No.5/SD/ 1946, pembinaan Lembaga Peradilan Agama diserahkan dari Kementrian Kehakiman kepada Kementrian Agama. Sebagai pelaksanaan dari UU No. 1 Tahun 1951, telah dikeluarkan PP No. 45 tahun 1957 tentang pembentukan Pengadilan Agama/Mahkamah Syari'ah di luar Jawa-Madura dan Kalimantan Selatan.⁹

Kegiatan penyusunan tentang rancangan undang undang tentang peradilan agama ini telah dimulai sejak tahun 1961, namun langkah konkritnya baru dilaksanakan pada tahun 1971 berdasarkan Instruksi Presiden no 15 tahun 1970 tentang tata cara mempersiapkan RUU dan RPP.¹⁰

Di dalam Undang Undang no 7 tahun 1989 diatur tentang Kekuasaan Pengadilan tepatnya pada bab III pasal 49 yang berisikan tentang kewenangan Pengadilan Agama memeriksa kasus di bidang: perkawinan; kewarisan; wasiat; hibah; shadaqah dan wakaf.¹¹ Hal

⁸ Abdul Rahman Budiono, *Peradilan Agama dan Hukum Islam di Indonesia*, h. 34

⁹ Departemen Agama RI : Dirjen Pembinaan Kelembagaan Agama islam, UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Bagian II Kronologi : Penyusunan undang-Undang Tentang Peradilan Agama (Jakarta, 1990) h. 77

¹⁰ Depag RI, Kronologi penyusunan Undang-undang tentang Peradilan Agama, dalam, " Undang Undang Republik Indonesia nomor 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama " 1991, h 77

¹¹ lihat di Undang undang no 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama

ini tentunya lebih dipertegas setelah lahirnya instruksi Presiden no 1 tahun 1991 dengan dimasukkannya aturan tentang kewarisan pada bab II dari pasal 174 sampai pasal 214.¹²

1. **Pesiapan Penyusunan RUU Peradilan Agama.**

Persiapan penyusunan RUU Peradilan Agama dalam kurun waktu 27 tahun (tahun 1961-1989), yang dibagi dalam tiga periode: Pertama, Periode 1961-1971.

Pada masa 10 tahun persiapan interen ada peristiwa keluarnya UU No. 19 Tahun 1964 tentang Ketentuan-Ketentuan Pokok Kekuasaan Kehakiman sebagai pelaksanaan dari pasal 24 dan 25 UUD 1945, yang dinyatakan bahwa Peradilan Agama adalah sebagai salah satu lingkungan Peradilan di Indonesia. Keempat lingkungan peradilan itu secara teknis berpuncak pada Mahkamah Agung dan secara organisatoris, administratif dan finansial berada dibawah Departemen yang bersangkutan.

Pada periode ini Depag menghasilkan dua hasil RUU, yaitu :¹³

- a. RUU tentang Susunan dan Kekuasaan Pengadilan Agama.
- b. RUU tentang Acara Peradilan Agama.

Pada tahun 1970, UU No. 19 Tahun 1964 diganti UU No 14 tahun 1970 tentang Ketentuan Pokok Kekuasaan Kehakiman di dalam UU ini eksistensi Peradilan Agama dipertahankan dan disejajarkan dengan lingkungan peradilan lainnya (pasal 10).

Kedua, periode 1971-1981.

Langkah-langkah konkrit berdasarkan Perundang-undangan yang berlaku telah dilakukan Departemen Agama, ada dua ketentuan yang melandasi usaha ini, yaitu :

1. Dalam pasal 12 UU No. 14 Tahun 1970 dinyatakan bahwa Susunan Kekuasaan dan Acara dan masing-masing lingkungan Peradilan tersebut diatur dalam pasal 10 ayat 1.

bab III pasal 49, namun dengan lahirnya UU no 3 tahun 2006 sebagai perubahan atas undang undang no 7 tahun 1989 wewenang peradilan agama bertambah, meliputi : bidang perkawinan; waris; wasiat; hibah; wakaf; zakat; infaq; shadaqah dan ekonomi syaria'ah. Lihat UU No 3 Th 2006 tentang perubahan atas UU no 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama pasal 49.

¹² lihat Instruksi Presiden no 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam bab II.

¹³ Ibid

2. Dalam pasal 1 Inpres No. 15 Tahun 1970 tentang Tata Cara Mempersiapkan RUU dan Rancangan PP, dinyatakan bahwa apabila suatu Departemen atau Lembaga Pemerintah Non Departemen ingin mempersiapkan RUU/RPP, harus menyampaikan pokok-pokok materi dan urgensi RUU untuk mendapat Izin prakarsa dan presiden.

Berdasarkan ketentuan tersebut Menteri Agama menyampaikan surat dan Draf RUU, yang sudah disiapkan oleh Departemen Agama.

Usul Menteri Agama tersebut oleh Sekretaris Kabinet diteruskan kepada Menteri Kehakiman untuk mendapat pertimbangan, akan tetapi tidak diberi pertimbangan oleh Menteri Kehakiman sampai dasahkannya UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Setelah disahkan UU Perkawinan, berdasarkan pasal 63 ayat 1: Peradilan Agama diberi kewenangan yang luas dalam kasus Perkawinan Kemudian atas desakan Sekretaris Kabinet, Menteri Kehakiman memberi pertimbangan yang intinya adalah : 'Bahwa proses penyusunan RUU PA sebaiknya dilakukan setelah selesainya proses penyusunan RUU tentang Peradilan Umum dan Mahkamah Agung, apabila prinsip-prinsip kedua RUU tersebut telah diterima oleh DPR RI, maka akan mudah diterapkan pada Peradilan Agama.¹⁴

Dalam rangka pelaksanaan UU Perkawinan Depag mengeluarkan Peraturan Menteri Agama No. 3 Tahun 1975 tentang Kewajiban Pegawai Pencatat Nikah dan Tata Kerja Pengadilan Agama dalam melaksanakan Peraturan Perundang undangan Perkawinan bagi yang beragama Islam.

Ketiga, periode 1981-1988

Pada periode ini telah tergalang kerjasama yang harmonis antara instansi yang terkait, Mahkamah Agung, Departemen Kehakiman, Sekretaris Kabinet dan Departemen Agama untuk mempersiapkan RUU Peradilan Agama. Peristiwa peringatan seabad Peradilan Agama pada bulan Agustus 1982 telah membawa hikmah bagi Peradilan Agama. mulai saat itu telah dirintis kembali usaha mempersiapkan RUU PA.

Pada tahun 1981 / 1982 dibentuk Panitia Pembahasan Penyusunan RUU tentang Acara Peradilan Agama. Atas biaya yang disediakan (diusahakan) Menteri Agama dibentuklah Tim Pembahasan dan Penyusunan RUU tentang Susunan dan Kekuasaan Badan

¹⁴ Ibid, h. 79

Peradilan Agama dengan Keputusan Menteri Kehakiman No.G-198.PR-09.03 Tahun 1982.

Izin prakarsa mempersiapkan RUU telah diberikan presiden dan tahun 1984 dengan surat Menteri Kehakiman tanggal 1 Maret 1985 No.M.U.M.01.10-12 dan saran Ketua Mahkamah Agung menyampaikan RUU tentang Susunan Kekuasaan Pengadilan dalam lingkungan Pengadilan Agama kepada presiden RI tentang acara peradilan Agama belum disampaikan karena RUU tentang Acara Perdata Peradilan Umum belum disampaikan ke DPR RI.

Atas saran Sekretaris Kabinet RUU tentang Susunan dan Kekuasaan Pengadilan Agama digabung dengan RUU tentang Acara Peradilan Agama yang kemudian disampaikan oleh Menteri Agama kepada presiden dengan surat tanggal 25 Januari 1986.

Sementara dilakukan penyempurnaan RUU itu, diperoleh tanggapan dan saran dari Panglima ABRI bahwa secara politis dan yuridis RUU Peradilan Agama tidak ada masalah dan disarankan agar:

- a. Sebelum diajukan ke forum DPR, hendaknya disempurnakan agar kelemahan dan celah-celah yang dapat menimbulkan tafsiran keliru terhadap kebijaksanaan pemerintah dalam mewujudkan berfungsinya Badan Peradilan Agama dapat dihilangkan.
- b. Dengan makin dekatnya masa Pemilu 1977 dan mengingat sangat prinsipilnya masalah, maka akan lebih baik bila RUU tidak diajukan kepada DPR sebelum berakhirnya masa sidang saat itu.

Selesai Pemilu 1977, karena RUU tentang Acara Pengadilan di lingkungan Peradilan Umum belum diajukan ke DPR RI, atas saran Mahkamah Agung sang kemudian disepakati oleh Menteri Agama dan Menteri Kehakiman, maka ketentuan hukum acara yang bersifat umum dikeluarkan, sedang ketentuan yang bersifat khusus tetap dipertahankan, yaitu tentang : cerai talak, cerai gugat dan li'an, serta prinsip-prinsip tentang Acara yang diangkat dan UU No. 14 Tahun 1970. sehingga RUU PA yang semula terdiri dan 267 pasal menjadi 108 pasal.

2. Pembahasan RUU Pengadilan Agama Di DPR

Sesuai dengan peraturan tata tertib DPR RI, pembahasan RUU PA sejak tanggal 28 Januari 1989 - 14 Desember 1989 mengalami 4 tahap pembahasan, yaitu :¹⁵

¹⁵ Gemala Dewi,dkk, Hukum Acara Pidana Peradilan Agama di Indonesia, h. 45-51

a. Pembahasan Tingkat I.

Pembahasan tingkat I ini berupa keterangan pemerintah yang disampaikan oleh Menag tanggal 28 Januari 1989, pada pembahasan tingkat I ini sangat gencar protes yang dilakukan oleh rnereka yang tidak menyetujui pembahasan RUU tersebut di DPR RI.

b. Pembahasan Tingkat II.

Berupa pandangan umum fraksi-fraksi dan jawaban atas pandangan umum tarsebut yang mana memakan waktu seminggu. Pemandangan umum fraksi-fraksi DPR RI atas RUU PA disampaikan dalam sidang paripurna DPR RI tentang 12 Juli 1989 dan jawaban pemerintah atas pemandangan umum tersebut disampaikan dalam sidang paripurna DPR RI tanggal 19 juli 1989.

c. Pembahasan Tingkat III.

Pembicaraan tingkat III merupakan rapat paripurna dan rapat pleno pansus tangal 24 Agustus 1989 yang beranggotakan 57 orang. Hasil yang dicapai merupakan inti dari pembahasan RUU PA di sini, adalah:

1. Dari 108 pasal yang terdapat dalam RUU seluruhnya disetujui bahkan dilakukan penyempurnaan-penyempurnaan antara lain tentang hari yang essensinya masih tetap ada.
2. Dalam rapat tim perumus diperoleh keputusan keputusan yang lebih menggunakan Peradilan Agama, antara lain:
 - a. Penjelasan pasal 49 ayat I dan RUU PA disepakati dihapus sehingga tidak ada lagi pilihan forum.
 - b. Penjelasan pasal 29 ayat 2 RUU PA tetap bisa dipertahankan sehingga kewenangan berdasarkan UU No. 1 Tahun 1974 sepenuhnya dapat dilaksanakan.
 - c. Masuknya butir 1 rumusan pasal 106 yang dapat menyelamatkan PA yang berlokasi di luar Kabupaten/Kodya dan cabang PTA yang telah ada tidak memerlukan lagi undang-undang.
 - d. Masuknya rumusan ayat 2 pada pasal 107 yang semula tidak ada dalam RUU yang dapat lebih mengesahkan wewenan dibidang waris.

Rapat Panjang untuk menerima Draft akhir RUU PA dilakukan pada tangal 4 Desember 1989, dan rapat Pansus untuk menerima Draft akhir tersebut diadakan tanggal 6 Desember 1989.

d. Pembahasan Tingkat IV

Pembicaraan tingkat IV ini atas RUU PA merupakan rapat paripurna DPR RI yang diadakan tanggal 14 Desember 1989, yang merupakan tahap pengesahan atau pengambilan keputusan atas RUU PA. Pada rapat ini diakhiri oleh sambutan Pemerintah atas pengesahan RUU PA yang disampaikan oleh Menteri Agama Munawir Sjadzali. Dengan selesainya rapat paripurna tanggal 14 Desember 1989 sebagian persetujuan DPR terhadap RUU PA tersebut maka selesailah seluruh Proses pembahasan RUU PA di DPR RI. Kemudian pada tanggal 29 Desember 1989 Undang-undang No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama disahkan, yang di dalamnya memuat 7 bab dari 108 pasal.¹⁶

D. Peradilan Agama Setelah UU No. 7 Tahun 1989

Pengesahan UU Peradilan Agama merupakan peristiwa penting bukan hanya untuk pembangunan perangkat hukum Nasional melainkan juga bagi umat Islam. Sebabnya adalah, dengan disahkannya Undang-undang itu, maka makin nyata kedudukan Peradilan Agama sebagai salah satu Badan Pelaksana Kekuasaan Kehakiman yang mandiri di tanah air kita dalam menegakkan hukum berdasarkan hukum Islam.¹⁷

Dengan undang-undang ini pula, pemeluk agama Islam yang menjadi bagian dari penduduk Indonesia diberi kesempatan yang seluas-luasnya mentaati hukum Islam yang menjadi bagian mutlak ajaran agamanya. Undang-Undang ini membawa kemajuan yang cukup signifikan dalam Peradilan Agama antara lain:¹⁸

1. Mandiri.

Setelah berlakunya Undang-Undang No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, maka Peradilan Agama telah menjadi peradilan yang mandiri. Kedudukannya benar-benar sejajar dengan Peradilan Umum, Peradilan Militer dan Peradilan Tata Usaha Negara.

Di samping itu kemandirian itu ditunjukkan dengan adanya jurusita pada setiap Peradilan Agama. Ketegasan ini terlihat dalam

pasal 38 UU No. 7 Tahun 1989, yang berbunyi: Pada setiap Peradilan Agama ditetapkan adanya jurusita dan jurusita pengganti. Sebab sangat sulit suatu Badan Peradilan bisa dikatakan mandiri jika tidak mempunyai juru sita sendiri. Karena bagaimana suatu putusan akan dapat secara efektif dilaksanakan jika tidak ada juru sita.

2. Seragam

Sebelum berlakunya Undang-Undang No. 7 Tahun 1989, kalau kita menyebut 'Pengadilan Agama' maka di dalamnya Pengadilan Agama atau Kerapatan Qadhi atau Mahkamah Syariah. Namun setelah berlaku Undang-Undang ini, untuk seluruh wilayah Indonesia berlaku nama yang sama yaitu Pengadilan Agama untuk tingkat pertama dan Peradilan Tinggi Agama untuk Pengadilan Tingkat Banding. Keseragaman ini berarti besar bagi kemajuan Peradilan Agama itu, sebab pada saat sebelumnya perbedaan nama itu juga menunjukkan perbedaan peraturan yang berlaku bagi masing-masing nama itu.

Keseragaman yang sangat dirasakan manfaatnya adalah adanya keseragaman wewenang atau kekuasaan Pengadilan Agama sebagaimana yang dinyatakan pasal 49 ayat 1: "Pengadilan Agama bertugas dan berwenang memeriksa, memutuskan dan menyelesaikan perkara-perkara di tingkat pertama antara orang-orang yang beragama Islam di bidang: (a). Perkawinan, (b) Kewarisan, Wasiat dan Hibah dilakukan berdasarkan hukum Islam, (c). Wakaf dan Shadaqah.

3. Masalah Kewarisan.

Masalah kewarisan sebelum berlakunya Undang-Undang No. 7 Tahun 1989 terkait dengan wewenang Peradilan Agama masih dipengaruhi teori resepsi, dengan Stb. 116 Tahun 1937 khususnya yang berlaku di Jawa dan Madura adalah menjadi wewenang Peradilan Negeri. Sebab kewenangan Peradilan Agama tentang kewarisan di Jawa dan Madura telah dicabut maka secara otomatis perkara kewarisan menjadi kewenangan Peradilan Negeri. Sebab kewenangan peradilan agama tentang kewarisan di Jawa dan Madura telah dicabut maka secara otomatis perkara kewarisan dicabut dari peradilan Negeri. Hal ini bisa disimpulkan dan penjelasan UU No. 7 Tahun 1989 yang menyatakan bahwa para pihak sebelum berperkara dapat mempertimbangkan untuk memilih hukum apa yang akan dipergunakan dalam pembagian warisan. Dengan perkataan lain, hal di atas menunjukkan dua

¹⁶ Ibid.¹⁷ Mohammad Daud Ali, Hukum Islam dan Peradilan Agama (Jakarta: Rajawali Pers, 1997), h. 268.¹⁸ Abdul Rahman, Peradilan Agama dan Hukum Islam di Indonesia, h. 35

kemungkinan kalau para pihak hendak menyelesaikan perkara kewarisan. Mereka mungkin mencari penyelesaian ke Pengadilan Agama. berarti warisan mereka akan dibagi menurut hukum Islam atau ke Pengadilan Negeri yang berarti warisan akan dibagi menurut Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (Burgerlijk Wetboek).

Walaupun mengandung beberapa konsekwensi, tetapi wewenang dan pengambilan keputusan perkara warisan merupakan suatu kemajuan yang patut disyukuri, sebab kalau orang Islam hendak mencari penyelesaian terhadap warisan mereka, lembaga untuk itu sudah ada, yaitu Pengadilan Agama. Hukum yang akan dipergunakan oleh Pengadilan Agama sudah tentu hukum kewarisan Islam.

Kemudian Daud Ali kembali menyimpulkan dengan disahkannya UU Peradilan Agama ini membawa perubahan penting yang telah terjadi dalam lingkungan Peradilan Agama, antara lain¹⁹

1. Peradilan Agama telah menjadi peradilan yang mandiri, kedudukannya benar-benar telah sejajar dan sederajat dengan Peradilan Umum. Peradilan Militer dan Peradilan Tata Usaha Negara.
2. Nama, susunan, wewenang atau kekuasaan dan hukum acara Peradilan Agama telah sama dan seragam diseluruh Indonesia. Terciptanya unifikasi Hukum Acara Peradilan Agama yang akan memudahkan terwujudnya ketertiban dan kepastian hukum dan keadilan dalam lingkungan Pengadilan Agama.
3. Perlindungan terhadap wanita lebih ditingkatkan, dengan jalan antara lain, memberikan hak yang sama kepada isteri dalam proses dan membela kepentingan di muka Pengadilan Agama.
4. Setelah ada Juru Sita, putusan Pengadilan Agama tidak perlu lagi dikukuhkan oleh Pengadilan Negeri. Hal ini lebih memantapkan upaya penggalan berbagai azas dan kaidah hukum Islam melalui yurisprudensi sebagai salah satu bahan baku dalam penyusunan dan pembinaan hukum Nasional.
5. Telah terlaksana ketentuan-ketentuan dalam Undang-Undang Pokok Kekuasaan Kehakiman, terutama yang disebut pada pasal 10 ayat I mengenai kedudukan Pengadilan dalam lingkungan Peradilan Agama dan pasal 12 tentang Susunan Kekuasaan dan Hukum Acaranya; dan
6. Terselenggaranya pembangunan hukum Nasional berwawasan Nusantara sekaligus berwawasan Bhineka Tunggal Ika dalam bentuk UU Peradilan Agama.

¹⁹ Ibid, h. 36-38

E. Kesimpulan

Fenomena baru yang paling tertihat dengan berlakukanya Undang-Undang No. 7 Tahun 1989 adalah *Pertama* : Mandiri, yaitu kedudukannya benar-benar sejajar dengan Peradilan Umum, Peradilan Militer dan Peradilan Tata Usaha Negara. *Kedua* : Seragam, yaitu hukum acara yang Berlaku untuk semua Peradilan Agama di seluruh Indonesia berlakulah hukum acara yang Sama.

Mengenai kewarisan yang sebelumnya berlaku teori *Receptie* kini telah menjadi wewenang Peradilan Agama yang absolut tanpa ada campur tangan dari Peradilan Negeri.

DAFTAR PUSTAKA

- Ali, Mohammad Daud. Makalah; "*Islam di Indonesia*". tidak diterbitkan, 1989.
- _____, Hukum Islam dan Peradilan Agama. Jakarta; Rajawali Pers, 1997.
- Budiono, Abdul Rahman. *Peradilan Agama dan Hukum Islam di Indonesia*. Malang: Bayu Media, 2003.
- Departemen Agama RI; Dirjen Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan *Bagian II Kronologi; Penyusunan Undang-undang Tentang Peradilan Agama*. Jakarta, 1990.
- Dewi, Gemala. Dkk. *Hukum Acara Perdata Peradilan Agama di Indonesi*. Jakarta: kencana, 2005.
- Latief, Djamil. *Keduduka dan Kekuasaan Peradilan Agama di Indonesia*. Jakarta: Bulan Bintang, 1983.
- Noeh, Zainul Ahmad dan Abdul Basit Adnan. *Sejarah Singkat Peradilan Agama Islam di Indonesia*. Surabaya: Bina Ilmu, 1983.
- Suminto, Aqib. *Politik Islam Hindia Belanda*. Jakarta: LP3ES, 1986.
- Undang undang no 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama. Departemen Agama Republik Indonesia.
- Kamus Besar Bahasa Indonesia, Edisi III, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, balai Pustaka Jakarta, Tahun 2001.
- Rahman, Fathur, Ilmu Waris, PT. Al Ma'arif, Bandung, Tahun 1975.

BAGIAN IV



DISKUSI PEMBAHARUAN HUKUM ISLAM

RADIKALISME DAN PLURALISME AGAMA DALAM PERSPEKTIF ISLAM

Prof. DR. H. NURA. FADHIL LUBIS, MA¹

A. PENDAHULUAN

Ketika umat manusia memasuki era modern, sewaktu ilmu pengetahuan kian dipercaya mampu menjawab permasalahan dunia, dan tatkala teknologi kian canggih memberikan kemudahan bagi umat manusia, pada saat itu peran agama kian terpinggirkan serta aspek sakral semakin terabaikan. Tidak sedikit pakar dan ilmuwan yang memprediksikan fungsi agama kian mengecil dan paling-paling akan bertahan mengurus hubungan pribadi-pribadi tertentu dalam hubungannya dengan tuhan.

Setelah era modern mencapai puncaknya, ketika zaman pasca-modern mulai berkembang semua prediksi itu ternyata keliru. Agama bukan saja mampu bertahan, bahkan belakangan ternyata mengalami 'revival', kebangkitan kembali. Namun, agama yang tumbuh-berkembang di awal millennium ketiga ini memiliki ciri-ciri yang berbeda dari zaman sebelumnya. Bukan dalam bentuk lembaga keagamaan yang terorganisir, hirarkis dan mapan, tetapi lebih dalam bentuknya yang sinkretis, spiritualis dan individualis. Yang lebih ironis, adalah berkembangnya 'global paradox' dalam pemahaman keagamaan dan pola keberagamaan. Sebagai bagian dari paradoks ini adalah timbulnya friksi mereka yang beragama secara ekstrim.

Meskipun dari segi jumlah, mereka yang beragama secara ekstrim ini sangat kecil, namun efek dari pola keberagamaan dan strategi perjuangan mereka membuat mereka menjadi sangat menonjol dan menjadi ancaman bagi mayoritas manusia lainnya dan bagi kalangan *mainstream* agama-agama yang ada.

¹ Penulis adalah guru besar Fakultas Syari'ah IAIN SU Medan

Agama adalah hal yang abstrak dan pribadi hingga sangat peka sekali. Kepekaan ini lebih bertambah lagi jika dikaitkan dengan pola keberagamaan yang ekstrim dan radikal tersebut. Dibutuhkan kedewasaan dan keterbukaan untuk memperbincangkan topik ini secara jernih, jujur namun tetap terarah. Mengklaim obyektivitas penuh dalam hal ini merupakan sesuatu yang hampir mustahil, namun menyadari subyektivitas dengan empati terkendali bisa membantu. Paparan berikut ini, oleh karenanya, lebih merupakan hasil pengkajian dan pemahaman pemakalah sebagai seorang Muslim yang mendalami ajaran Islam dan mengkaji umat Islam, terutama dengan pendekatan ilmu-ilmu sosial.

B. AGAMA DAN KEBERAGAMAAN

'Religi' atau merupakan kata serapan dari bahasa Inggris *religion*, atau bahasa Belanda *religie*, yang biasanya juga diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dengan 'agama' atau 'din' dalam bahasa Arab. Buku referensi antropologi, misalnya *Anthropology* karya bersama Carol Ember, Melvin Ember dan Peter Peregrino, mendefinisikan 'religion' sebagai *any set of attitudes, beliefs, and practices pertaining to supernatural power, whether that power be gods, spirits, ghosts, or demons*. Jadi agama adalah seperangkat sikap, kepercayaan dan praktek yang terkait dengan kekuatan supra-alami, baik kekuatan itu tuhan, ruh, hantu atau iblis (2002: 439).

Hampir semua buku teks antropologi yang berdasarkan hasil penelitian sebagian besar penduduk bumi ini menunjukkan bahwa fenomena religi adalah sesuatu yang universal (*the universality of religion*). Namun demikian, agama mengalami fluktuasi dan dinamika sejalan dengan sejarah perjalanan umat manusia di bumi ini.

Analisis struktural-fungsional sering dilakukan untuk mengetahui kondisi agama dan keberagamaan yang berkembang dalam suatu masyarakat. Ilmu-ilmu sosial biasanya lebih tertarik pada apa, bagaimana dan sejauh manakah agama-religi berfungsi dan berperan dalam kehidupan dan hubungan sosial warga suatu daerah. Inilah yang disebut 'religiositas' (*religiosity*) atau keberagamaan, yaitu bagaimana agama itu berfungsi dan/atau difungsikan dalam kehidupan seseorang atau sekelompok orang. Suatu penelitian yang berkesinambungan perlu dilakukan untuk terus memantau perkembangan ini.

Tinggi-rendahnya semangat, sikap dan perilaku masyarakat terkait agama dan keberagamaan terkait dengan konteks yang

berkembang atau yang dikembangkan. Saya sering mengumpamakan ini dengan permainan olahraga sepakbola. Namun identitas (*identity*) dan peranan (*role*) seseorang biasanya bersifat kontekstual dan relatif, dalam artian banyak ditentukan oleh konteks situasi-kondisi yang mengelilingi serta dalam hubungan dengan siapakah proses identifikasi itu terjadi. Ini bisa dijelaskan dengan mengambil perumpamaan pertandingan kompetisi sepakbola. Ketika tingkat lorong (RT/RW), maka semua warga lorongnya menjadi in-group, dan yang tidak merupakan out-group. Jika minggu berikutnya meningkat pertandingan sepakbola tingkat antar kampung, semua warga kampung, termasuk warga lorong yang menjadi lawan kemaren, menjadi bagian dari in-group, dan kampung lain jadi lawan. Jika minggu berikutnya kesebelasan yang menang mewakili kecamatan, maka seluruh warga kecamatan bersatu melawan kecamatan lain. Begitulah berikutnya, hingga semua warga Sumatera Utara menjadi solider bersatu ketika PSMS melawan PERSIJA. Suasana tentu berbeda ketika Indonesia berjuang di tingkat ASIA atau bahkan Olympiade. Jadi identitas (*identity*) dan peranan (*role*) seseorang biasanya bersifat kontekstual dan relatif, dalam artian banyak ditentukan oleh konteks situasi-kondisi yang mengelilingi serta dalam hubungan dengan siapakah proses identifikasi itu terjadi.

C. ISLAM DAN PERSPEKTIF ISLAM

Islam, sebagai sebuah istilah, telah berkembang begitu luas dan pemakaiannya juga menjadi sangat beragam. Menurut Al-Quran, kata ini telah ditabalkan Allah SWT.. sebagai nama bagi *din* (agama) yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW.. (Q. al-Maidah, 5:3). Namun agama yang dibawa oleh *khatam al-nabiyyin* ini tidak pernah dinyatakan sebagai agama baru, tetapi lanjutan dan penyempurna bagi agama-agama yang dibawa oleh para utusan Tuhan sebelumnya. Inti dari semua agama yang berasal dari Allah ini (*revealed religions*) menurut Al-Quran adalah *al-islam*, penyerahan diri sepenuhnya kepada Sang Maha Pencipta (Q, Ali 'Imran, 3:19).

Apakah sebenarnya makna '*din*' yang dalam Al-Quran paling utama dikaitkan dengan kata '*islam*'. Dalam tradisi keilmuan umat Islam, kata *din* dipahami sebagai intisari petunjuk Yang Maha Kuasa kepada umat manusia melalui para pesuruh Tuhan. Dalam pengertian ini *din*, yang sering diterjemahkan sebagai agama (Indonesia) dan *religion* (Inggris), merupakan dasar-dasar petunjuk Yang Maha Kuasa yang relatif sama disampaikan oleh para rasul-Nya.

Meskipun inti dari semua agama pada dasarnya sama, namun masing-masing utusan Allah menyampaikan *syari'ah* (jalan) dan *minhaj* (cara) sendiri yang tentunya wajib diikuti oleh ummatnya (Q, al-Maidah, 5:48 dan al-Jatsiyah, 45:18). Ini berarti *syari'ah* bisa mengalami perbedaan dari satu rasul ke rasul sesudahnya, itulah sebabnya istilah ini lebih sering dinisbahkan kepada rasul ketimbang kepada Tuhan. *Syari'ah* dan *minhaj* Islami ini tercantum dalam dua sumber utama agama Islam, yaitu Al-Quran dan al-Sunnah.

Sebagai sumber (*masadir*), Al-Quran dan al-Sunnah masih harus dipelajari, dianalisis dan dijabarkan. Al-Quran menyatakan bahwa umat Islam, setidaknya sebagian di antaranya, mendalami permasalahan agama, *li yatafaqqahu fi al-din* (Q, al-Tawbah, 9:122), sehingga mereka bisa mengajari, memberitahu dan memimpin umat Islam sesuai dengan panduan Allah dan rasul-Nya. Pada ayat lain, Al-Quran juga menyuruh manusia beriman untuk membaca, menelaah dan mentadabburkan Al-Quran (Q, Muhammad, 47:24).

Di samping itu sebagian rasul membawa *syari'ah*. Kata ini dan pecahannya tercantum 5x dalam Al-Quran. Dalam ayat 45:18, *syari'at*, yang awalnya berarti jalan, terutama yang memiliki sumber air atau yang menuju sumber air dipergunakan di kalangan umat Islam dengan arti seluruh panduan Ilahi (*khitabullah*) kepada umat manusia untuk kebahagiaan di dunia dan di akhirat. Panduan tuhan ada yang diturunkan secara langsung dalam bentuk wahyu, yakni Al-Quran, dan ada yang melalui tauladan utusan-Nya, yaitu al-Sunnah.

Pembicaraan tentang Islam, agama Islam, termasuk 'perspektif Islam', apalagi dalam analisis perbandingan dan perbincangan lintas agama dan budaya, membutuhkan kemantapan landasan konseptual, ketepatan kerangka teoritis dan kejernihan terminologi serta kecanggihan alat ukur. Sering dalam pembahasan, seseorang mengklaim sesuatu hal sebagai ketentuan dalam agama (*din*) Islam, tetapi ternyata setelah ditelusuri lebih dalam, itu ternyata hanya salah satu pendapat dari berbagai pendapat yang terdapat dalam literatur tafsir. Apakah istilah *Islamic law* atau *Islamietische recht* merupakan terjemahan yang tepat dari *syari'ah*, *fiqh* atau *qanun*. Oleh karenanya, ada baiknya untuk menjernihkan pemakaian dan definisi istilah-istilah ini, sebelum memperbincangkan lebih lanjut radikalisme dan terrorisme dalam perspektif Islam.

Uraian di atas menunjukkan betapa agama Islam dan ajarannya telah menunjukkan kemampuannya yang luar biasa dalam sejarah untuk 'mengislamkan' berbagai unsur dari berbagai sistem kehidupan yang ditemuinya, untuk kemudian dikembangkan

dalam pengayaan dan penguatan maupun juga hibridisasi hukum Islam itu sendiri. Ini menunjukkan betapa ajaran dan syari'at Islam merupakan, meminjam frasa aliran realisme, *open logical system*.

Poin lain yang ingin digarisbawahi dari paparan singkat perkembangan historis umat dan ajaran Islam adalah ada dan berkembangnya realita pluralitas dan semangat pluralisme hingga kadar tertentu di kalangan umat Islam. Lembaran sejarah telah mencatat betapa di kebanyakan komunitas Muslim, pranata sosial dan entitas budaya ternyata cukup beragam, dan ini dilandasi oleh semangat toleransi terhadap perbedaan yang ada dalam antar dan intra aliran dan pendapat yang berkembang.

D. PLURALITAS DAN PLURALISME AGAMA

Para ilmuwan sosial biasanya mempergunakan konsep masyarakat (*society*) untuk mengidentifikasi orang sesuai dengan hubungan mereka satu sama lain dan keindependenan mereka dari yang lain, sedangkan konsep budaya (*culture*) untuk mengidentifikasi orang sesuai dengan apa yang mereka yakini, apa yang mereka lakukan, apa yang mereka ketahui, dan bagaimana mereka bertindak. Ringkasnya, seluruh yang dipelajari manusia adalah kultur.

Setiap manusia mesti mempelajari kultur masyarakatnya. Di antara unsur budaya yang paling signifikan yang harus dipelajari seseorang adalah nilai (*values*), norma (*norms*) dan peranan (*roles*). Nilai-nilai sebuah kultur mengidentifikasi yang dianggap ideal – tujuan paling tinggi dan standar paling umum untuk memastikan baik dan buruk atau yang disukai dan yang dibenci.

Norma, sebaliknya, cukup spesifik. Ia merupakan kaedah yang mengatur perilaku (*rules governing behavior*). Norma menetapkan perilaku yang diperlukan, yang dapat diterima, atau yang dilarang dalam keadaan tertentu. Norma mengidentifikasikan bahwa seseorang seharusnya, seyogianya, atau semestinya bertindak (atau tidak bertindak) dengan cara tertentu. Nilai dan norma saling terkait. Nilai membenarkan norma. Contohnya, nilai harga diri manusia dapat dikemukakan untuk menjelaskan norma melarang mencemoohkan orang yang cacat tubuh. Memanggil dengan julukan yang terkait dengan cacat fisiknya bukan saja melanggar norma, tetapi juga secara moral salah.

Sedangkan peranan (*role*) adalah kumpulan norma yang terkait dengan kedudukan tertentu dalam suatu masyarakat. Ini berarti norma-norma ini menjelaskan bagaimana kita mengharapkan

seseorang dalam kedudukan tertentu berbuat atau tidak berbuat. Struktur sosial ditata oleh peranan. Dalam setiap situasi sosial, kita memiliki peranan yang relatif jelas untuk dijalankan: mahasiswa, teman, perempuan, suami, pejalan kaki, polisi, perawat, isteri dan lain-lain. Masing-masing peranan ini melibatkan adanya suatu 'skenario' yang diharapkan masing pemilik peran untuk mengikutinya.

Apa yang diuraikan ini, baik kultur maupun struktur sosial, setiap masyarakat, meskipun sepiantas seperti diwariskan dari satu generasi ke generasi berikutnya, meskipun terkesan sebagai tradisi yang mapan, sebenarnya adalah lembaga yang dinamis dan terus berkembang. Tidak ada masyarakat dan budaya yang tidak berubah, perbedaannya hanya dari sisi intensitas dan kecepatannya. Perubahan bisa terjadi karena faktor-faktor internal, atau disebabkan unsur-unsur eksternal, atau gabungan dari keduanya.

Berbagai perubahan ini bisa menimbulkan konflik, baik konflik internal antar warga dalam sebuah etnis, maupun antara suatu etnis dengan pihak lain. Konflik internal yang dihadapi hampir semua etnis di Indonesia, umpamanya, adalah berlapisnya, atau terkadang bersaingnya, norma-norma yang ada secara bersamaan. Seorang warga terkadang terperangkap dalam situasi di mana ia harus memilih antara norma hukum (nasional), norma adat dan norma agama. Permasalahan menjadi meluas ketika seseorang melakukan migrasi keluar dari teritorial etnisnya, dan bergabung dalam masyarakat multi-etnis, hingga ia harus berinteraksi dengan etnis lain yang kemungkinan memiliki kebiasaan, adat, budaya dan agama yang berbeda. Bahkan suatu teritorial yang dulunya dimiliki satu etnis, malah bisa saja etnis itu menjadi minoritas di wilayah tersebut.

Sebagaimana disimpulkan oleh Emile Durkheim (1858-1917), masyarakat adalah '*before all else is an active cooperation*' (yang paling utama adalah kerjasama aktif). Kesadaran kolektif, yang dibangun di atas sentimen dan kepercayaan bersama, membutuhkan tindakan bersama. Praduga dan diskriminasi merusak kebersamaan keyakinan dan tindakan ini. Oleh karenanya sikap dan bentuk interaksi apakah yang selayaknya dikembangkan bagi hubungan antar etnis dalam masyarakat multi-etnis seperti masyarakat Sumatera Utara, terlebih-lebih kota Medan.

Upaya segregatif dan apartheid barangkali sudah sulit dipertahankan di tengah derasnya ombak mobilitas demografi dan kencangnya gelombang globalisasi, di samping juga kelihatannya bertentangan dengan etika-moral yang luhur. Sikap ini biasanya

terkait erat dengan paham *ethnocentrism* (etnosentrisme), bahwa segalanya diukur dan dihakimi menurut nilai dan ukuran etnisnya sendiri. Meskipun mungkin didorong oleh niat ikhlas, kolonialis Barat dahulu juga memiliki misi suci untuk mengadabkan (*civilizing mission*) bangsa-bangsa Timur yang '*uncivilized*' (biadab), tentunya menurut nilai dan ukuran peradaban Barat.

Paham *ethnocentrism*, dengan berbagai nama dan julukan biasanya menumbuh-suburkan prasangka (*prejudice*) dan stereotip (*stereotype*) dalam dan antar warga, hingga mendorong meningkatnya sikap dan perilaku negative. Prasangka adalah sikap dan perbuatan memutuskan seseorang atau sekelompok orang tanpa didukung oleh data yang memadai. Tanpa menyelidiki terlebih dahulu, seseorang langsung kita cap '*pelit*' atau '*malas*' hanya karena ia berasal dari kelompok etnis tertentu. Sedangkan stereotip adalah pembengkakan suatu temuan terbatas hingga menggeneralisasi semua anggota kelompoknya. Contohnya, kita menemukan dua-tiga warga etnis tertentu '*tidak bisa dipercaya*', kita menyimpulkan semua etnis tersebut tidak bisa dipercaya.

Jika prasangka dan stereotip lebih merupakan sikap (*attitudes*), tetapi diskriminasi dan kekerasan (*violence*) sudah diwujudkan dalam perbuatan. Meskipun diskriminasi bisa terjadi tanpa dilandasi sikap prasangka dan stereotip, namun hubungan keduanya begitu erat. Akibat seorang atasan berprasangka bahwa warga etnis tertentu tidak bisa dipercaya, maka ia tidak pernah mempromosikan pegawainya dari etnis tersebut untuk jabatan-jabatan tertentu.

Jika praduga merupakan sikap yang diperpegangi oleh individu atau kelompok, maka diskriminasi adalah suatu tindakan yang tidak harus mengimplikasikan praduga, tetapi mungkin berasal darinya. Praduga merefleksikan sentimen yang mungkin dimiliki hanya beberapa individu, tetapi diskriminasi terkait dengan praktek umum dalam struktur sosial sebuah kultur. Seseorang mungkin memiliki praduga dan tidak pernah menerjemahkannya dalam tindakan yang diskriminatif. Praduga dan diskriminasi dapat ada terpisah satu sama lain, namun hubungan keduanya biasanya sangat erat.

Apa yang mendorong orang untuk memiliki sikap yang penuh praduga dan melakukan tindakan brutal terhadap orang lain, hanya karena orang lain itu warga kelompok tertentu? Dalam kepribadian orang-orang yang menunjukkan praduga yang mendala, Allport, menemukan *a core of insecurity* (inti ketidak-amanan). Ketika faktor-faktor psikologis diiringi oleh faktor-faktor ekonomi – seperti ketika suatu kelompok yang menderita diskriminasi kultural juga

memiliki kekayaan yang diinginkan pihak lain, maka suasana mudah sekali meledak menjadi konflik terbuka.

Untuk membendung dan mengalihkan gelombang etnosentrisme ini, dikembangkanlah kemudian paham multikulturalisme dan pluralisme. Kedua istilah ini sering dipertukarkan, meskipun di antara keduanya ada nuansa yang berbeda. Multikulturalisme adalah sikap dan paham yang menerima adanya berbagai kelompok manusia yang memiliki kultur dan struktur yang berbeda. Perbedaan ini bukan merupakan ancaman atas keberadaannya baik sebagai individu maupun kelompok, meskipun bukan berarti ia mau mengadopsi dan menganggap kultur pihak lain itu sama baiknya dengan kultur etnisnya sendiri. Sedangkan pluralisme lebih menunjukkan kesediaan untuk menerima dan terbuka terhadap etnis dan budaya lain, dan etnis dan budaya lain itu bisa bernilai baik, paling tidak untuk warganya.

Pluralisme biasanya dipilah antara yang bersifat normatif, yang merupakan ketetapan penguasa, yang erat kaitannya dengan pluralisme politis, yang menjamin adanya kebebasan untuk membentuk organisasi dan menyatakan pendapat. Namun yang lebih terkait dengan perbincangan kita adalah pluralisme kultural dan struktural. Pluralisme budaya adalah kesediaan dan keterbukaan semua pihak akan adanya keragaman budaya dan berupaya sebisanya agar setiap etnis dan budaya memiliki kebebasan untuk mengembangkan dirinya. Untuk ini perlu dukungan struktur sosial yang bukan saja kondusif tetapi mendukung terlaksananya masyarakat multi-etnis dan multi-religius.

Eksistensi pluralitas agama dalam sebagian besar masyarakat di dunia sekarang ini merupakan bagian dari ciptaan Tuhan Yang Maha Kuasa. Terkait dengan ini Al-Quran telah mengajarkan apa yang seharusnya disikapi dan dilakukan oleh umat Islam sebagai firman-Nya pada surah al-Maidah ayat 48:

... Sekiranya Allah menghendaki niscaya Ia telah menjadikan kamu satu umat (saja), tetapi Ia ingin menguji kamu tentang apa yang telah diberikan kepadamu. Maka berlomba-lombalah dalam berbuat kebaikan. Kepada Allah jualah kamu semua akan kembali, lalu akan diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan.

E. RADIKAL DAN RADIKALISME AGAMA

Apakah yang dimaksud dengan '*radikalisme*' tersebut? Kata '*radical*' merupakan kata sifat dalam bahasa Inggris, yang berasal dari kata '*radix*', bahasa Latin, yang berarti '*akar*', sehingga '*radical*'

berarti yang mengakar atau hingga ke akarnya. Kata ini telah digunakan pada akhir abad ke-18 di Eropah di dunia perpolitikan yang sering dilabelkan pada mereka yang memperpegangi atau mendukung perombakan politik yang esktrim dan menyeluruh. Secara histories, para radikal awal ini memperjuangkan kebebasan bagi semua rakyat dan reformasi sistem penentuan pemegang kedaulatan di Inggris yang kemudian meluas dengan meletusnya Revolusi Amerika dan Revolusi Perancis. Mereka menuntut diakhirinya penjajahan dan dileburnya kerajaan hingga digantikan dengan republik yang merdeka. Di samping itu, kaum radikal waktu itu adalah mereka yang menuntut dihilangkannya hak-hak istimewa, pemerataan kesempatan dan kebebasan pers. Di akhir abad ke-19 di benua Eropah istilah 'radikal' dipahami sebagai ideology liberal yang progressif. Uraian ini menunjukkan bahwa hampir semua pembaharu, termasuk sebagian nabi-rasul, termasuk kalangan 'radikal' menurut definisi ini.

Namun demikian, ada definisi lain bagi istilah 'radikal'. Dalam definisi kedua istilah ini menambahkan persyaratan lain. Radikal bukan saja mereka yang menginginkan dan mengupayakan suatu perubahan yang tuntas, total dan menyeluruh, tetapi juga mereka yang dalam mengusahakan perubahan tersebut harus terjadi secara revolusioner dan menyeluruh, bukannya bertahap dan aspektual. Perubahan yang revolusioner bisa saja berjalan dengan damai dan kesepakatan semua warga suatu komunitas, namun yang lebih sering terjadi adalah adanya pemaksaan, paling tidak keterpaksaan, bahkan kekerasan.

Meskipun istilah 'radikal' lebih dikenal dan tumbuh lebih awal di kalangan perpolitikan, namun istilah ini juga terjadi dalam bidang kehidupan yang lain, terutama aspek keagamaan. Agama, seperti diutarakan di atas, paling tidak terdiri dari tiga aspek, yaitu keyakinan, sikap dan prilaku. Ketika seseorang memeluk suatu agama (konversi), orang itu umumnya harus merobah sikap, keyakinan dan prilakunya. Ini memang tidak sama dalam semua agama, tetapi perbedaannya lebih dari segi kadar intensitasnya, bukan dalam eksistensinya.

Kalau begitu, apakah ciri-ciri yang dapat dimasukkan dalam 'radikalisme'? Dalam hal ini, kerangka teori yang dipakai Horace M. Kallen mungkin dapat membantu.² Ia menyatakan bahwa

² Lihat, Horace M. Kallen. 'Radicalism,' dalam Edwin R. A. Seligman. *Encyclopedia of the Social Sciences*. Vol. XIII-XIV (New York: The Macmillan Company, 1972), hal. 51-54.

radikalisme sosial paling tidak dicirikan oleh tiga kecenderungan umum. Pertama, radikalisme merupakan respons terhadap kondisi yang sedang berlangsung. Biasanya respons tersebut muncul dalam bentuk evaluasi, penolakan atau bahkan perlawanan. Kedua, radikalisme tidak berhenti pada upaya penolakan, melainkan terus berupaya mengganti tatanan tersebut dengan suatu bentuk tatanan lain. Ciri yang terakhir adalah kuatnya keyakinan kaum radikal akan kebenaran program atau ideology yang mereka perpegangi, hingga konsekuensinya semua yang lain adalah salah dan keliru.

Sedangkan istilah radikalisasi (*radicalization*) adalah suatu proses dan perubahan dari sesuatu yang tidak atau kurang radikal menjadi lebih radikal. Apakah yang menyebabkan seseorang atau sekelompok orang berubah dari tidak atau kurang radikal menjadi orang yang lebih radikal. Penyebabnya banyak sekali. Para ilmuwan sosial memang telah membuktikan suatu gejala sosial memang tidak pernah disebabkan faktor tunggal, tetapi lebih bersifat multi-faktor, meskipun terkadang bisa dipilah antara *determining factors* dan *intervening factors*. Di antara berbagai faktor penentu itupun mungkin bisa diidentifikasi faktor utama.

Bagaimanakah dengan ajaran Islam, apakah benar tuduhan pihak-pihak tertentu bahwa ajaran Islam memang memiliki bibit-bibit yang bisa membuat penganutnya 'radikal'?

Salah satu faktor penentu, yang mungkin juga utama, adalah pola keberagamaan seseorang atau sekelompok orang tersebut. Agama Islam, seperti diutarakan di atas, memang menuntut pola keberagamaan yang komprehensif. Dalam setiap ibadah shalat, seorang muslim biasanya membaca ayat Al-Quran:

إِنْ صَلَاتِي وَنَسْكَي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

Sesungguhnya shalatku, ibadahku, hidupku dan matiku hanyalah untuk Tuhan Penguasa Alam Semesta.

Setiap Muslim meyakini akan kebenaran agama yang dianutnya. Namun setiap Muslim memilah dan menyadari kebenaran yang absolut dan yang relatif. Setiap Muslim biasanya diajarkan tentang hal-hal yang 'qath'iy al-tsubut (yang absolut otentisitasnya) dan yang relatif (zhanniy al-tsubut). Di samping itu dibedakan pula antara yang 'qath'iy al-dilalah' (pasti artinya) dengan yang 'zhanniy al-dilalah' (tidak pasti tunjukannya).

Selanjutnya ajaran Islam mengakui bahwa agama yang dibawa

oleh Nabi Muhammad SAW. adalah rangkaian final dari mata-rantai panjang para rasul yang banyak. Rukun Iman dalam Islam mencakup keyakinan terhadap para rasul dan berbagai kitab suci sebelumnya. Di awal sudah diuraikan pemilahan antara *din*, *syari'ah* dan *fiqh*.

Islam juga menggariskan panduan bagi umat Islam untuk melakukan dakwah dan bagaimana menjelaskan ajaran Islam kepada pihak lain. Pemaksaan sama sekali tidak dibenarkan dalam masalah keagamaan (*la ikraha fi al-din*). Dakwah harus dilakukan dengan bijaksana dan disampaikan dengan bahasa yang santun (*ud'u ila sabili rabbika bi al-hikmati wa maw'izhat al-hasanah*). Umat Islam juga diperintahkan untuk mencari *kalimat Saw.a'* (*common platform*) sebagai dasar menjalin kerjasama dengan umat beragama lainnya. Namun demikian, Islam juga mengajarkan umatnya untuk menjaga dan membela diri.

F. KONSEP 'JIHAD' DALAM ISLAM

Dunia internasional di awal millennium ketiga ini diperkaya lagi dengan satu kata baru yang berasal dari umat Islam, yaitu 'jihad'. Hampir semua kamus terkemuka dunia memasukkan istilah ini. Ini merupakan fenomena yang menggembirakan. Yang kurang menggembirakan adalah konteks dan makna kata tersebut sering tercerabut dari pengertian denotasi dan makna konotasi awal pada bahasa aslinya.

Saya sengaja melihat arti kata 'jihad' ini di empat kamus terkemuka bahasa Inggris.³ *Longman* mendefinisikannya sebagai *a holy war fought by Muslims*, sedangkan *Oxford* mencantumkan penjelasan *a holy war fought by Muslims against those who rejects Islam*. Definisi yang sama juga diberikan oleh *Cobuild*. *a holy war which Islam allows Muslims to fight against those who reject its teachings*. Yang lebih mendekati pemahaman umat Islam mungkin apa yang diberikan *Cambridge* yaitu 1. *a holy war which is fought by Muslims against people who are a threat to the Islamic religion or who oppose its teachings* (perang suci yang dilakukan kaum muslimin melawan orang yang menjadi ancaman bagi agama Islam atau yang menentang ajaran-ajarannya); 2. *A jihad can also be a spiritual*

³ Kamus yang dimaksud adalah *Cambridge International Dictionary of English* (1995), *Collins Cobuild English Dictionary* (1995), *Longman Dictionary of Contemporary English* (1995) dan *Oxford Advanced Learner's Dictionary* (1995).

fight against the evil in oneself (jihad dapat juga berarti suatu perjuangan spiritual melawan keburukan dalam diri sendiri).

Berbagai kutipan di atas menunjukkan bahwa 'jihad' di masyarakat internasional lebih sering dipahami, atau lebih tepat disalahpahami, hanya sebagai '*holy war*' atau 'perang suci.' Konsep perang suci ini pernah dikenal di kalangan penganut Kristiani Eropah dengan nama '*Crusades*', atau sering diterjemahkan 'Perang Salib'. Dalam Hukum Humaniter, dulunya dikenal sebagai 'Hukum Perang', juga dikenal istilah perang yang sah dan yang tidak sah.

Salah satu yang mendasari kesalahpahaman ini, juga kesalahmengertian bahwa Islam adalah 'agama perang' adalah berkembangnya paham sekularisme yang memisahkan antara gereja dan istana, antara agama dan negara. Agama hanya mengurus hubungan individu dengan tuhan, sedangkan semua urusan keduniaan tidak dicampuri oleh agama, dan merupakan wewenang negara. Ini berarti negara mengurus tentang pemerintahan dan kehidupan duniawi, termasuk tentang perang dan konflik bersenjata. Ketika Islam tidak memisahkan antara agama dan negara (*din-dawlah*) maka terasa aneh, dan tidak bisa diterima akal sehat mereka, agama mengesahkan dan mengatur tentang perang dan permasalahan politik dunia.

Kata 'jihad' dalam berbagai bentuknya terdapat dalam Al-Quran sebanyak 41 (empat puluh satu) kali. Menurut Ibn Faris dalam bukunya *Mu'jam al-Maqayis al-Lughah*, salah satu kamus rujukan bahasa Arab klasik, semua kata yang mengandung akar kata 'j-h-d', pada awalnya mengandung makna kesulitan atau kesukaran. Kata *jahd* memang mengandung makna 'letih/sukar'. Sedangkan kata '*juhd*' berarti kemampuan. Kalimat '*jahid bi al-rajul*' artinya laki-laki itu sedang mengalami ujian.

'Jihad' dalam bahasa Arab berarti berjuang untuk tujuan tertentu (*to strive for some objective*). Jihad, atau perjuangan yang sungguh-sungguh ini, bisa dalam berbagai bentuk, salah satunya adalah dengan mengangkat senjata dan berperang. Arti terakhir inilah yang sering diangkat sebagai arti utama, bahkan satu-satunya arti bagi kata yang kian populer di dunia internasional belakangan ini.

Pemilahan yang paling dikenal adalah yang langsung disampaikan oleh Nabi Muhammad SAW.. Ketika baru tiba dari perang Badar yang luar biasa tersebut, Rasulullah mengatakan bahwa: 'Kita baru kembali dari 'jihad kecil' dan segera menghadapi

'jihad akbar', jihad yang terbesar, yaitu jihad melawan hawa nafsu.
(رجعنا من الجهاد الأصغر الى الجهاد الأكبر، جهاد النفس)

Ibn Rusyd, yang di Barat dikenal sebagai Averroes, dalam *Muqaddimat*, membagi jihad kepada empat jenis: jihad dengan hati, jihad dengan lidah, jihad dengan tangan, dan jihad dengan pedang. Beliau mentakrifkan 'jihad dengan lidah' ini sebagai 'menyuruh kepada kebaikan dan melarang keburukan' (*amar ma'ruf nahi munkar*) yang banyak diamarkan dalam berbagai ayat Al-Quran. Inilah yang telah dilakukan Nabi Muhammad dan yang harus dilakukan umatnya ketika menyahuti ayat 9:73: *Wahai Nabi! Berjihadlah melawan orang-orang kafir dan kaum munafik*. Berjihad melawan orang kafir pada waktu itu, menurut Ibn Rusyd, melalui jihad dengan pedang, sedangkan menghadapi kalangan munafik dengan jihad lidah.

Salah satu bentuk utama jihad, biasanya diabaikan dalam perbincangan karena mencari berita yang sensasional, adalah perjuangan untuk menampilkan dan mengajak manusia kepada ajaran Islam, yaitu *da'wah*. Tigabelas tahun pertama dari 23 tahun masa kerasulan Muhammad terdiri semata-mata dari jihad jenis pertama ini. Berbeda mungkin dari anggapan banyak orang, kata 'jihad' dan bentuk-bentuk turunannya disebut dalam banyak ayat Makkiyah bukan dalam konteks pertarungan bersenjata. Malah perjuangan tanpa senjata dan kekerasan ini (*peaceful struggle*) disebut Allah Yang Maha Bijaksana sebagai 'jihad kabir', sebagaimana firman-Nya :

فَلَا تُطِيعُ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا ﴿٥٢﴾

Maka janganlah kamu taati dan tunduk kepada orang-orang yang engkar, dan berjihadlah melawan mereka menggunakannya (Al-Quran) dengan jihad yang besar (al-Furqan: 52).

Bahwa 'jihad' utamanya tidak dalam pengertian 'peperangan' dan 'angkat senjata' bukan berarti bahwa berperang dan mengangkat senjata sama sekali diharamkan bagi umat Islam. Jihad dalam artian berperang merupakan bagian integral dari ajaran Islam tentang jihad dan selanjutnya ini tidak terpisah dari bagian-bagian lain dari ajaran Islam. Sebenarnya bahasa Arab kaya dengan berbagai kosa kata yang terkait dengan perang dan konflik bersenjata. Salah satunya yang juga dipakai dalam Al-Quran adalah *al-qital* (perang) yang mengandung arti kata 'membunuh'. Malah ayat yang mewajibkan berperang mempergunakan kata ini:

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢١٦﴾

Diwajibkan kepada kamu berperang, padahal berperang itu adalah sesuatu yang kamu benci, (tetapi) boleh jadi kamu membenci sesuatu, tetapi baik untukmu, dan boleh jadi pula kamu menyukai sesuatu padahal buruk bagimu. Allah Mengetahui sedangkan kamu tidak mengetahui (Q, 2:216).

Mengapa Allah Yang Maha Bijaksana mengizinkan bahkan mewajibkan Nabi Muhammad SAW. dan para pengikutnya untuk melakukan peperangan, setelah sekian lama ditahan untuk melakukan dakwah tanpa kekerasan. Hal ini dijelaskan dengan cukup rinci oleh Yang Maha Kuasa dalam ayat lain.

أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَإِنْ أَلَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٢١٧﴾ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتَّتْ صَوْمِعُ وَيَبِعُ وَصَلَوْتُ وَمَسْجِدُ يُذَكِّرُ فِيهَا أَسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٢١٨﴾

Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi karena sesungguhnya mereka telah dianiaya. Dan sesungguhnya Allah benar-benar mahakuasa menolong mereka. Yaitu orang-orang yang telah diusir dari kampung halaman mereka, tanpa alasan yang benar, kecuali karena mereka berkata: Tuhan kami hanyalah Allah'. Sekiranya Allah tidak menolak keganasan sebagian manusia dengan sebagian yang lain, niscaya akan robohlah biara, gereja, sinagog dan masjid yang di dalamnya banyak disebut nama Tuhan. Sesungguhnya Allah benar-benar Mahakuat lagi Mahaperkasa (al-Hajj, 22:39-40).

Para ulama fiqh terdahulu sudah merumuskan cukup rinci tentang hukum perang dan manajemen konflik. Syari'at Islam menggariskan berbagai panduan dan batasan hingga ketika terjadi peperangan pun harus dilakukan dengan kaedah dan aturan tertentu. Al-Quran, contohnya, menggariskan kaedah bahwa peperangan hanya boleh dilakukan dalam tiga hal: (1) ada tindakan agresif terhadap Islam, (2) ada upaya untuk mengusir orang Islam dari tanah dan harta yang sah dimilikinya, dan (3) ada serangan untuk menghancurkan umat Islam.

G. BENTURAN ATAU DIALOG PERADABAN

Beberapa dasawarsa yang lalu, dunia dirasuki Perang Dingin (*Cold War*) yang memperhadapkan Blok Barat, yang terdiri dari negara-negara kapitalis liberal dipimpin oleh Amerika Serikat dan Inggris, berhadapan dengan Blok Timur, negeri-negeri sosialis-komunis yang dipandu oleh Uni Sovyet dan RRC. Dunia Ketiga, yang menamakan dirinya Non-Blok, berupaya netral dan terombang-ambing di antara tarikan keduanya.

Akhir 1980-an dan awal 1990-an menyaksikan perubahan yang luar biasa. Blok Timur mengalami keruntuhan, Uni Sovyet bubar, RRC berubah total dan banyak negeri-negeri yang dulunya di bawah dominasi komunisme-sosialisme memproklamirkan eksistensinya. Sebelumnya gerakan kebangkitan umat Islam telah dimulai sejak berakhirnya Perang Dunia II dan kian meningkat setelah umat Islam menyadari bahwa janji-janji modernisasi dan westernisasi ternyata jauh dari yang diharapkan. Harapan rakyat negeri-negeri Muslim berpaling ke agama mereka, dan semangat Islamisme kian menguat. Pada saat itulah timbul gagasan dan gerakan untuk mempertentangkan Islam dengan Barat.⁴

Salah satu pakar yang paling berhasil adalah Samuel P. Huntington yang pada musim panas 1993 menulis di jurnal *Foreign Affairs* sebuah artikel yang berjudul *The Clash of Civilizations*. Tulisan ini mengundang kontroversi di seluruh dunia internasional yang kemudian diuraikannya lebih jelas dalam bukunya *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (Benturan Peradaban dan Perombakan Tatanan Dunia).⁵

Huntington dan banyak pakar lain mengajukan sebuah tesis bahwa masa depan politik dunia akan didominasi oleh konflik antarbangsa yang berbeda peradaban. Konflik tersebut menjadi gejala terkuat yang menandai – terutama – runtuhnya polarisasi

⁴ Mempertentangkan Barat (the West) dengan Islam sebenarnya tidak logis dan salah kaprah. Barat merupakan kategori arah dan wilayah hingga padanan dan lawannya adalah Timur, Utara atau Selatan. Sedangkan Islam adalah agama yang diturunkan membimbing umat manusia seluruhnya di segala penjuru, termasuk di Barat. Untuk uraian dan bandingan lebih lanjut, baca Bamualim (ed). *Islam & The West: Dialogue of Civilizations in Search of a Peaceful Global Order* (Jakarta: Center for Languages and Cultures, UIN, 2003).

⁵ Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1996). terj. M. Sadat Ismail. *Benturan Antarperadaban dan Masa Depan Politik Dunia* (Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2000).

ideology dunia ke dalam komunisme dan kapitalisme, bersamaan dengan runtuhnya struktur politik mayoritas negara-negara Eropah Timur. Peradaban Barat (*Western Civilization*) kemudian mendapatkan dirinya sering berseberangan dengan Peradaban Islam (*Islamic Civilization*). Anehnya, Huntington, memprediksi bahwa Peradaban Islam akan berkolaborasi dengan yang disebutnya Peradaban Konfusian, yaitu Cina dan negeri-negeri yang dipengaruhi nilai-nilai Konfusianisme.

Selanjutnya, Huntington, seorang gurubesar di Universitas Harvard, menyatakan bahwa ketiga peradaban di atas memiliki ciri utama yang mendorong terjadinya benturan, yaitu hegemoni/arogansi Barat, fanatisme Konfusianisme dan intoleransi Islam. Ia menyebutkan sedikitnya ada enam alasan mengapa terjadi 'perang antar peradaban' tersebut di masa depan, yaitu (1) perbedaan antarperadaban tidak hanya riil, tetapi juga mendasar, (2) penyempitan dunia sehingga interaksi antara mereka yang berbeda peradaban semakin meningkat, (3) modernisasi dan globalisasi membuat individu dan komunitas tercerabut dari identitas lokal dan memperlemah solidaritas negara-bangsa, (4) tumbuhnya kesadaran peradaban, (5) perbedaan peradaban paling sulit dijembatani, dan (6) regionalisme ekonomi semakin meningkat. Hal lain yang penting terkait dengan perbincangan kita adalah kesimpulan mereka bahwa inti dari peradaban adalah 'agama'.

Benarkah tesis ini? Benarkah apa yang terjadi sekarang ini – agresi Amerika Serikat dan sekutu-sekutunya ke Afghanistan dan Irak, kontroversi Barat-Iran soal nuklir, konflik Timur-Tengah dan insiden kartun Nabi Muhammad SAW. – merupakan indikator-indikator kecil yang mengarah pada 'benturan antarperadaban' tersebut. Tesis ini sudah banyak dibantah dan ditelanjangi berbagai kelemahan dan kontradiksinya. Namun demikian, bagi pihak-pihak yang memperpegangnya, tesis ini telah menjadi 'ideologi' dan 'cara pandang'. Mereka yang membantahnya pun sering terperangkap dalam terminologi dan kerangka teoritis yang dibangunnya. Hingga tesis ini bisa berubah menjadi 'self-fulfilling prophecy'.

Para pemimpin negara-negara Islam/Muslim kelihatan tidak satupun yang menyetujui 'the Clash of Civilizations' baik sebagai suatu prediksi masa depan maupun sebagai suatu konstruksi teoritis ilmiah. Bahwa dunia dihuni oleh manusia yang memiliki sejarah, budaya, bahasa dan cara hidup yang berbeda itu memang suatu kenyataan. Namun, manusia juga memiliki banyak sekali persamaan, terutama persamaan ingin hidup aman dan sejahtera.

Inilah yang diajarkan oleh agama Islam, sebagaimana tercantum dalam Al-Quran:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾

Wahai seluruh umat manusia! Sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu terdiri dari laki-laki dan perempuan, dan kami telah menjadikan kamu terdiri dari berbagai-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di hadapan Allah adalah yang lebih bertakwa di antara kamu (al-Hujurat:13).

Asas kesetaraan dan prinsip ta'aruf (saling kenal dan menghormati) merupakan dasar-dasar interaksi dan kehidupan bersama di atas muka bumi ini. Pada ayat lain Allah Yang Maha Bijaksana lebih menegaskan lagi hal ini dan menekankan prinsip 'berlomba-lomba dalam berbuat kebaikan' (*fastabiqu l-khairat*).

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿١٣٨﴾

... Sekiranya Allah menghendaki niscaya ia telah menjadikan kamu satu umat (saja), tetapi ia ingin menguji kamu tentang apa yang telah diberikan kepadamu, maka berlomba-lombalah dalam berbuat kebaikan. Kepada Allah jualah kamu semua akan kembali, lalu akan diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan (al-Maidah, 5:48).

H. PENUTUP

Agama yang pada dasarnya mengajarkan dan mengajak penganutnya untuk berbuat baik dan membimbing untuk keselamatan dunia dan akhirat, ternyata bisa diarahkan, atau disalahgunakan, untuk hal-hal yang jelas-jelas bertentangan dengan nilai-nilai yang dijunjung oleh agama itu sendiri. Dituntut kematangan dan kecerdasan serta kebijakan untuk memahami dan menjalankan pola keberagamaan.

Akhirnya, ada baiknya mengingat hasil kesimpulan seorang ulama Mesir terkenal dan penulis terkemuka pada zamannya. Ia menulis sebuah buku *Li Madza Taakhkhar al-Muslimun* (Mengapa Umat Islam Tertinggal), konon untuk menjawab pertanyaan

seseorang dari Indonesia. Jawabannya, karena umat Islam meninggalkan dan tidak mengamalkan lagi ajaran agamanya. Mudah-mudahan apa yang disinyalir Syakib Arsalan seabad yang lalu telah semakin kita sadari pada masa kita sekarang dan semoga terus mendorong kita untuk melaksanakan ajaran Islam yang memandu kita mendapatkan kebahagiaan di dunia dan keselamatan di akhirat.

DAFTAR BACAAN

- Achmad, Nur (ed). *Pluralitas Agama: Kerukunan dalam Keragaman* (Jakarta: Kompas, 2001).
- Bamualim, Chaider S., et al. (eds). *Islam & the West: Dialogue of Civilizations in Search of a Peaceful Global Order* (Jakarta: Center for Languages and Cultures, UIN Syahid, 2003).
- Bowen, John R. *Religions in Practice: An Approach to the Anthropology of Religion* (Boston: Allyn & Bacon, 1998).
- Chomsky, Noam. *Middle East Illusions* (New York: Rowman & Littlefield, 2003).
- Esposito, John L. (ed). *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (Oxford: Oxford University Press, 1995).
- Esposito, John L. *Islamic Threat, Myth or Reality?* (New York: Oxford University Press, 1992).
- Hinnels, John R. (ed). *The Penguin Dictionary of Religions: Second Edition* (London: Penguin Books, 1995).
- Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1996). terj. M. Sadat Ismail. *Benturan Antarperadaban dan Masa Depan Politik Dunia* (Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2000).
- Juergensmeyer, Mark. *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State* (Berkeley: University of California Press, 1993).
- Kartono, Kartini. *Patologi Sosial* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2001).
- Legenhausen, Muhammad. *Islam and Religious Pluralism* (London: Alhoda Publishers, 1999); terj. Arif Mulyadi & Ana Farida. *Satu Agama atau Banyak Agama: Kajian tentang Liberalisme & Pluralisme Agama* (Jakarta: Lentera Basritama, 2002).

- Lawrence, Bruce B. *Shattering the Myth: Islam Beyond Violence* (Princeton: Princeton University Press, 2000); terj. Harimukti Bagoes Oka. *Menepis Mitos: Islam di balik Kekerasan* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2002).
- Mamdani, Mahmood. *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War and the Roots of Terror* (New York: Anvil Publishing, 2005).
- Mousalli, Ahmad S. *Radical Islamic Fundamentalism* (Beirut: American University of Beirut, 1992).
- Shihab, M. Quraish. *Wawasan Al-Quran: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1996).
- Sinaga, Martin L. (ed). *Agama-agama Memasuki Milenium Ketiga* (Jakarta: Grasindo, 2000).
- Sluka, Jeffrey A. (ed). *Death Squad: The Anthropology of State Terror* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000).
- Soualhi, Yunus. *Understanding Islamic Fundamentalism: A Political-Legal Analysis* (A paper presented at CESNUR 2004 International Conference, Baylor University, Waco (Texas), June 18-20, 2004).
- Tim Balitbang PGI. *Meretas Jalan Teologi Agama-agama di Indonesia: Theologia Religionum* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2007).
- Effendy, Bahtiar dan Prasetyo, Hendro (eds). *Radikalisme Agama* (Jakarta: PPIM IAIN Syahid, 1998).

WANITA ISLAM PERTARUNGAN ANTARA TRADISI DAN MODERNITAS

Dr. Faisar Ananda Arfa, MA

Islam melalui Al-Quran dan hadis wengesankan gambaran yang kontradiktif tentang hubungan antara wanita dan laki-laki. Misalnya wanita diciptakan oleh Tuhan bersama laki-laki dan dari keduanya berkembang keturunan mereka di permukaan bumi.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً

Hai sekalian manusia, bertaqwalah kepada tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah telah menciptakan istrinya, dan dari keduanya berkembang laki-laki dan perempuan." (Q. S. an-Nisa: 1).¹

Dari sisi hak dan kewajiban wanita dan pria juga sama-sama merupakan pelaku-pelaku yang bertanggung jawab dan bebas, dan yang akan diminta untuk menaati hukum dan mempertanggung jawabkannya di hari kemudian.

أَنِّي لَا أَضِيعُ عَمَلٌ عَمِلَ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى

"Sungguh Aku tidak akan menyia-nyiakan amal orang yang beramal sholih, baik laki-laki maupun perempuan. (Q.S. Ali Imran : 195)

Namun pada ayat lainnya al-qur'an memberi kesan adanya subordinasi terhadap kaum wanita wisalnya ayat mengenai

¹ Syaikh Muhammad Ibn Umar Nawai Albantani, Uqudul Lujain Fi Bayani Huquq Alzawjain (Semarang : Usaha Keluarga) Tt.

warisan, kepemimpinan laki-laki atas perempuan, kesaksian, poligami dan lainnya. Ayat-ayat tipe kedua ini pulalah yang kerap diangkat oleh kitab-kitab fiqh ataupun teks-teks keagamaan ketika pembicaraan tentang hubungan laki-laki dan perempuan diangkat kepermukaan. Akibat stereotype wanita islam secara sociokultural adalah apa yang termaktub di dalam kitab-kitab fiqh dan teks-teks keagamaan tersebut yakni sebagai makhluk kelas dua yang mempunyai peran dan status yang berbeda-beda dari laki-laki. Sebuah kitab klasik yang banyak digunakan di pesantren Uqud lujain fi bayan huquq zawjain karya Syaikh Muhammad ibnu Umar Nawawi al Bantani dapat dijadikan contoh teks yang menggambarkan hak-hak dan kewajiban laki-laki dan wanita yang berbeda sebagai suami dan istri, dan menekankan kepatuhan yang nyaris mutlak bagi isteri terhadap suami. Pemahaman ini disandarkan pada al-Qur'an surat an-Nisa: 34

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ

Kaum laki-laki itu adalah qawwimun (pemimpin) bagi kaum perempuan. Oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka atas yang lain; dan karena mereka telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu maka wanita yang saleh ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri saat (suami) tidak hadir sebab Allah telah memelihara mereka.

Ayat ini dijadikan sebagai sandaran di dalam kitab-kitab fiqh untuk menekankan kewajiban taat kepada suami. Sejalan dengan ayat tersebut hadis-hadis yang menggambarkan profil seorang wanita yang salihat juga sering diangkat kepermukaan, seperti:

المستفاد المؤمن بعد تقوى الله خير له من زوجة صالحات ان امرها اطاعته ولن نظر اليها سرته وان اقسام عليها اجرته وان غاب عنها نصحته في نفسها وماله

"Bagi seorang Mukmin, sesudah bertakwa kepada Allah, tidak ada hal yang terbaik selain isteri yang salihat; isteri yang jika diperintah

menaatinnya, jika ditinggalkan pergi selalu memelihara diri dan harta suami.

Peran dan status wanita dalam perspektif Islam ini selalu dikaitkan dengan keberadaan laki-laki. Wanita digambarkan sebagai makhluk yang keberadaannya sangat bergantung pada laki-laki. Sebagai seorang anak, di bawah lindungan perwalian ayah dan saudara laki-lakinya; sebagai seorang isteri sangat bergantung kepada suaminya. "Islam menetapkan perempuan sebagai penenang suami, sebagai ibu yang mengasuh dan mendidik anak dan menjaga harta benda serta membina etika keluarga di dalam pemerintahan terkecil.³

Ketidaksetaraan ini juga terefleksikan di dalam hukum keluarga Islam seperti kebolehan laki-laki dalam berpoligami namun bagi wanita tidak boleh; laki-laki boleh mengawini wanita ahli kitab sedang wanita muslimah tidak dibenarkan kawin dengan laki-laki non muslim; penerimaan warisan anak laki-laki dua kali lebih banyak dari anak perempuan; kesaksian wanita dianggap setengah dari kesaksian laki-laki; dan kewajiban memakai jilbab bagi wanita dan tidak kepada kaum laki-laki.

Ajaran-ajaran yang dianggap menempatkan wanita sebagai makhluk nomor dua di bawah laki-laki biasanya dikategorikan sebagai bagian dari pemahaman Islam tradisional dan dinilai sudah tidak sejalan dengan perkembangan dan nilai-nilai kemanusiaan pada era modern ini.

Dalam kaitan ini kitab fiqh merupakan media yang tepat untuk menggambarkan tentang konsep wanita Islam pada tahap awal perkembangan pemikiran Islam. Hukum Islam tentang keluarga merupakan refleksi dari masyarakat Islam yang tidak tersentuh oleh tangan para penguasa Islam. Hukum keluarga dalam Islam berkembang dengan sangat pesat dan menjadi sentral perkembangan hukum Islam. Status hukum keluarga ini merupakan terhadap kepedulian Al-Quran pada hak-hak wanita dan keluarga serta masyarakat patriarchat di tempat hukum tersebut berkembang.

Struktur sosial keluarga, peran serta tanggung jawab masing-masing anggotanya, juga nilai-nilai keluarga dapat ditelusuri melalui hukum keluarga tersebut. Al-Quran memperkenalkan perubahan mendasar yang berpengaruh terhadap posisi perempuan

³ Ahmad Muhammad Jamal, Problematika Muslimah Di Era Globalisasi (Jakarta: Pustaka Mantiq, 1995), h. 85.

² Al-Hafiz Ibn Abd Allah Muhammad Ibn Barid. Mausu'at Al Sunnah Alkutub Alsittah Wa Syuruhuha Sunan Ibn Majah (Istanbul : Dar Sahnun, 1992), h. 596.

dengan cara menciptakan aturan-aturan baru dan memperbaiki adat kebiasaan. Reformasi inilah yang menjadi dasar dari hukum tersebut. Untuk memahami hal itu perlu diberikan gambaran tentang konteks sosial masyarakat Arab ketika waktu diturunkan.

Keluarga Arab dapat dikategorikan sebagai *extended family* yang dipimpin oleh seorang kepala keluarga, ayah atau lelaki yang paling tua yang berfungsi mengontrol dan mengarahkan unit keluarga. Satu keluarga biasanya terdiri dari ayah, ibu dan anak laki-laki dan perempuan yang belum kawin, yang sudah kawin dengan anak-anak mereka, serta anggota keluarga lain yang mempunyai peran khusus dalam keluarga tersebut. Posisi laki-laki dalam keluarga sangat dominan dalam urusan keluarga; tidak terbatasnya perkawinan dan perceraian yang berlaku serta sistem warisan yang mengeluarkan kaum perempuan. Perempuan dianggap lebih kurang seperti barang yang dimiliki, pertama oleh ayahnya, keluarganya dan akhirnya suami dan keluarganya.⁴

Status perempuan dalam sistem ini adalah inferior dan bukan merupakan anggota penuh dari group. Perkawinan yang baik memberikan kehormatan terhadap klan; jika anggota perempuan tercemar, klan tersebut akan ikut tercemar. Bahkan bagi laki-laki status, tugas dan hak-haknya bersumber dari klan keluarga. Harta benda diatur oleh adat kebiasaan kelompok. Perkawinan diatur oleh kepala keluarga berdasarkan kepentingan keluarga bukan kepentingan kedua pengantin.⁵

Status wanita dan keluarga di dalam hukum keluarga Islam merupakan hasil kombinasi dari budaya Arab, reformasi Al-Quran nilai-nilai asing serta ide-ide yang diserap dari daerah-daerah taklukan. Aturan-aturan dan praktek-praktek tersebut yang diorganisasikan ke dalam hukum Islam dengan kategori perkawinan, perceraian dan warisan telah mengarahkan masyarakat Islam dan menentukan sikap dan nilai sepanjang sejarah hukum Islam.⁶

Pemikiran Islam tradisional yang direfleksikan oleh kitab *fiqh* secara general memberikan keterbatasan peran perempuan sebagai isteri dan ibu, bukan hanya perannya malah merupakan identitas semata wayang. Bagi Islam perkawinan merupakan lembaga

⁴ John L. Esposito. *Islam: The Straight Path* (Oxford : Oxford University Press), h. 96.

⁵ Ira M. Lapidus, *A History Of Islami Peoples* (Cambridge : Cambridge University Press, 1993), h. 29.

⁶ Esposito, *Islam*, h. 96.

sentral yang diwajibkan bagi setiap laki. dan wanita Muslim yang mampu secara fisik dan finansial. Hal ini tergambar di dalam ayat-ayat Al-Quran dan hadis Nabi. Oleh sebab perkawinan itu begitu penting, terutama bagi kaum perempuan, maka biasanya seorang anak perempuan dibesarkan dan diberi pendidikan sesuai dengan pecan yang akan dilakonkannya ketika tumbuh dewasa yakni menjadi isteri dan Ibu.

Oleh karena itu, pendidikan bagi anak lelaki dan perempuan harus dibedakan sesuai dengan pesan yang akan mereka emban ketika dewasa. Prinsip utamanya yaitu bahwa laki-laki adalah kepala dan bertanggung jawab terhadap persoalan-persoalan luar rumah, sedangkan perempuan bertanggung jawab untuk membesarkan anak dan pelayanan-pelayanan sosial. Hal ini biasanya didasarkan kepada perbedaan yang terdapat pada diri laki-laki dan perempuan. Perempuan mengalami menstruasi, hamil, melahirkan, menyusui, kurang tidur malam, dan kerja keras di rumah pada siang hari karenanya perempuan sering mengalami depresi, sedangkan laki-laki terlepas dari hal-hal seperti ini.

Perbedaan ini menjadi titik tolak dari peran lelaki dan perempuan didukung pula surat 4:34 yang menimbulkan penafsiran bahwa lelaki merupakan pemimpin wanita karenanya isteri harus patuh pada suaminya dan suami mempunyai hak untuk mendisiplinkan isterinya. Kepatuhan ini juga tergambar dari ucapan yang dilontarkan oleh Nabi tentang wanita terbaik yakni "yang kalau dilihat menyenangkan, dan patuh bila disuruh oleh suaminya" dan ucapan lainnya "Jika diperbalekan manusia menyembah manusia, Saya akan memerintahkan isteri untuk sujud kepada suaminya." Jadi kepatuhan isteri terhadap suami dipertegas oleh Al-Quran dan hadis. Kekuasaan suami atas isteri tidak terbatas pada urusan rumah dan keuangan. Isteri minta secara total mematuhi suami mengenai siapa yang mengunjunginya dan kemana dia akan pergi. Kepatuhan secara khusus diperintahkan dalam urusan seks, karena Nabi dilaporkan berkata: "Bila suami memanggil istrinya ke tempat tidur, dan dia menolaknya, lalu suaminya tidur dalam kemarahan, para malaikat akan mengutuknya hingga subuh."⁷

⁷ Al-Hafiz Ibn Abd Allah Muhammad Ibn Barid, *Mausu'at Al-Sunnah Al-Kutub Alsittah Wa Syuruhuha* Sunan Abu Daud (Istanbul: Dar Sahnun : 1992), h. 605. *لو كنت امر احد ان يسجد لاحد لامرت الناس ان يسجدن لازواجهن لما جعل الله لهم عليهن من الحق*.

⁸ *Ibid.*

Al-Bayhany mencatat bahwa Islam tidak menuntut dari perempuan lebih dari apa yang dituntut terhadap isteri-isteri Nabi: jadi

Hal utama yang dituntut dari kepatuhan itu adalah melakukan hubungan seksual, yang merupakan tujuan utama perkawinan. Ini adalah hal pertama yang diminta oleh laki-laki kepada istrinya. Isteri tidak boleh menolaknya kecuali dengan alasan legal seperti menstruasi, sakit dan melahirkan. Kalau istri menolak berarti ia berdosa, dan karenanya haknya untuk mendapatkan pakaian, tempat tinggal dari suaminya menjadi terhalang dan kutukan tuhan terjadi kepadanya.⁹

Begitu jarang ada wanita yang dapat hidup secara ideal. Faktanya beberapa penulis mengklaim bahwa perempuan tidak mampu berbuat begitu karena pembawaan mereka, sebab wanita cenderung terobsesi dengan apa yang dilarang; "cerita tentang kejatuhan adam merupakan simbol eternal dari karakter wanita yang tidak pernah berubah yakni: perempuan selalu melakukan apa yang dilarang."¹⁰ Konsekuensinya, wanita cenderung menyeleweng bila dibiarkan dalam naluri alam mereka:

Lelaki merupakan sumber satu-satunya dari setiap pengertian yang jelas tentang perilaku yang baik bagi pria maupun wanita. Wanita tidak pernah menjadi sumber yang benar terhadap sesuatu yang berkaitan dengan etika dan karakter yang baik walau dia membesarkan anak. Petunjuk-petunjuknya diciptakan oleh laki-laki.¹¹

Oleh karena itu, perempuan harus didisiplinkan oleh suaminya. Hak suami ini berasal dari pengetahuannya yang lebih tentang kebaikan dan keuntungan. Hak ini telah dikenal dan disetujui oleh Al-Quran dan hadis serta berabad-abad dicantumkan dalam hukum Islam. Jadi, bila isteri tidak patuh dan susah diatur, suami harus menasehatinya. Bila isteri gagal merespon pendekatan yang dilakukan suaminya, suami harus memperingatkannya, sebab hal ini merupakan tanda bahwa isteri kehilangan rasa kemanusiaannya dan kemungkinan besar menduga bahwa kebaikan merupakan kelemahan karakter pria. Bila istri tidak merespon peringatan suaminya, si suami memisahkannya dari tempat tidur, sebab

Ini merupakan suatu sikap yang menekan perempuan terhadap sikap melawannya. Ini merendahkan kebanggaannya dari suatu yang dinilainya sangat tinggi dan biasanya dia gunakan sebagai senjata untuk melawan suaminya. Jadi dengan menahan berhubungan dengan isteri dan menunjukkan bahwa di atas isteri, si suami sedang melucuti isteri dan mengurangi harga dirinya. Ini merupakan kekalahan terburuk yang dialami si isteri.¹²

Poligami merupakan gambaran fiqh tradisional yang menganggapnya sebagai alat untuk menjaga keutuhan keluarganya, karena tidak mengharuskan untuk menceraikan isteri pertama sebagai syarat untuk menikahi wanita lain seperti yang dipraktekkan di Barat. Poligami dalam perspektif fiqh ini dianggap dapat melindungi perempuan dari sakitnya perpisahan dan malunya perceraian.

Al-Quran surat 4:34 dipandang sebagai pembatasan terhadap poligami hingga 4 isteri. Jadi Al-Quran tidak mengawali poligami, bukan pula memberikan izin untuk beristeri lebih dari satu; melainkan membatasi dan mengatur poligami yang merupakan hukum alam. Dalam masyarakat yang tidak ada pembatasan orang Islam tidak diperintahkan untuk kawin empat isteri namun dianjurkan untuk kawin tidak lebih dari empat. Al-Quran mengingatkan seorang laki-laki kawin dengan empat isteri asalkan dia memperlakukan mereka setara. Orang Islam memandang aturan Islam ini untuk memperkuat status perempuan dan keluarga dengan memastikan pembiayaan terhadap wanita dan janda di masyarakat yang jumlah lelakinya sedikit akibat perang. Lebih lanjut, poligami melahirkan keadilan bagi suami dalam kasus isterinya mandul, sakit atau penyakit menahun. Poligami juga mempunyai kebaikan sosial yakni untuk menambah jumlah populasi penduduk terutama setelah perang.

Perceraian dalam hukum keluarga Islam juga mencerminkan kelebihan yang berpihak kepada laki-laki. Perceraian ada di tangan laki-laki cukup dengan ucapan "kamu saya cerai" bahkan tanpa alasan yang jelas. Kebalikannya bila ingin menuntut cerai, wanita harus pergi ke pengadilan dan harus mempunyai alasan yang cukup kuat untuk menuntut cerai. Seorang isteri dapat menebus untuk cerai bila suaminya telah terlebih dahulu mendelegasikan hak untuk cerai dalam janji perkawin mereka. Isteri juga dapat minta cerai

⁹ Muhammad Ibn Salim Al-Bayhany, Ustadz Al Mar'a 9kiro : 1973), h. 23.

¹⁰ Abbas Mohmoud Al-Aqqad, Hadzihi Al Sajara (Kairo, T.T), h. 7.

¹¹ Abbas Mohmoud Al-Aqqad, Al-Mar'a Fi Al-Quran (Kairo, T.T), h. 7.

¹² Albahi Al-Khuli, Al-Islam Wa Qadaya Al-Mar'a Al-Muasira (Kuwait, 1970: 103)

dengan alasan impoten, gila, lari atau tidak memberi nafkah. Alasan tersebut dalam satu mazhab ke mazhab lain.

Kesaksian wanita dalam hukum Islam dihitung setengah kesaksian laki-laki. Kondisi ini dijadikan alasan oleh banyak penulis konservatif sebagai ketidakmampuan wanita untuk berlaku rasional, dan fair. Sebagai perempuan dia dikuasai oleh emosi yang menjadi satu-satunya faktor yang membangun kehidupannya. Karena itu al-Ghazzali bertanya, "Bagaimana mungkin setengah saksi bisa menjadi hakim?"¹³ dan al-Aqqad juga berpendapat bahwa menjadi hakim tidak di dalam reality kehidupannya, tidak pula merupakan hak sosial politiknya:

Wanita mempunyai hak-hak selain dari hak voting- yakni menjadi ibu, hak menjadi isteri, tunangan, teman yang menginspirasi pikiran, emosi dan imajinasi. Kalau hak-hak ini ditarik dari tangannya, akan terjadi kebangkrutan keperempuanan yang tidak dapat diganti oleh hukum atau hak bersuara.¹⁴

Dalam masalah warisan, sebelum Islam, aturan-aturan warisan semata-mata terkait dengan kekuatan dan solidaritas kesukuan yang didominasi lelaki. Karena itu warisan ditetapkan dalam garis laki-laki. Wanita di Arabia, seperti budaya lain, dikeluarkan dari warisan. Reformasi yang dilakukan oleh Al-Quran memperkuat hak-hak anggota keluarga terutama wanita. Al-Quran memberi hak waris kepada isteri anak perempuan, saudara perempuan dan nenek. Perbedaan yang terjadi adalah bagian anak perempuan setengah dari bagian anak laki-laki.

Dunia Islam mulai memasuki era modern yang ditandai dengan terjadinya kontak antara budaya Timur dan Barat.¹⁵ Seiring

¹³ Al-Ghazzali. *Min Huna Na'lam*, (Kairo, Tt), h. 200.

¹⁴ Al-Aqqad, *Hadzihi* 145

¹⁵ Hukum keluarga Islam tidak mengalami perubahan berarti hingga awal abad ke 20. Paling tidak ada tiga fase pembaharuan dalam hukum keluarga ini a. fase 1915-1950 tercatat Turki memperbaharui hukum keluarga pada tahun 1915 dan 1917, Mesir menyusul dengan pemberlakuan UU No.25/1920, No 56/1923, No.25/1929, No.71/1943 No.71/1947. Sudan melakukan hal sama tahun 1923 dan Iran tahun 1928. India memberlakukan hukum keluarga baru pada tahun 1937 yang kemudian diperbaiki pada tahun 1939. b. fase: tahun 1350-1971 Pasca perang dunia kedua negeri-negeri yang berpenduduk muslim di Asia dan Afrika. Yordania mengundang hukum keluarga pada tahun 1951, Syria pada tahun 1953, Tunisia pada tahun 1956, Maroko pada tahun 1958,

dengan kontak ini pemikiran tentang wanita juga turut berkembang. Pemikir Islam seperti Qasim Amin dan Khalid Muhammad Khalid menjelaskan peran wanita sebagai adat yang dapat berubah. Qasim Amin menulis: "Ya 'saya datang dengan inovasi, namun hal tersebut bukanlah yang esensi dari Islam, melainkan adat dan metode interaksi yang dapat disempurnakan. Jadi dengan menghubungkan peran wanita sebagai budaya, Amin dapat menyerupai pada perubahan dan kemajuan. menurutnya, perempuan sama dengan laki-laki, tidak ada perbedaan bila dilihat dari segi anggota badan, pemikiran, perasaan dan kemanusiaan. Perbedaannya hanyalah menyangkut gender. Hanya dengan bekal ilmu perempuan dapat mengurus rumah tangganya dengan baik, perempuan juga harus mempelajari berbagai ilmu pengetahuan seperti laki-laki, bila mereka pandai membaca dan menulis mereka dapat mempelajari berbagai ilmu tentang sejarah bangsa, ilmu sosial kemasyarakatan, serta ilmu-ilmu alam, sekaligus dapat mengenal ajaran agama dan aqidah yang benar. Oleh karena itu menurut Amin, pendidikan wanita dapat melahirkan rasa paling menghormati, paling pengertian dan kesetaraan. Usaha ini juga dilakukan oleh Mahmud Shaltut rektor al-Azhar yang melakukan reformasi terhadap lembaga ini dengan mengizinkan perempuan diterima sebagai murid. Dia juga menekankan bahwa Islam memberikan wanita hak-hak politik sejak Rasul menerima bay'a dari perempuan Madinah, dengan mengutip bahwa Al-Quran memperlakukan laki-laki dan perempuan sama di mata Tuhan. Perempuan merupakan partner pada awal penciptaan manusia dan mempunyai hak untuk mendapat pendidikan dan tanggung jawab agama di depan Tuhan.

Pemakaian hijab yang diikuti dengan larangan keluar rumah bagi wanita juga tidak luput dari kritikan Qasim Amin. Menurut Qasim, hal itu bukan merupakan ajaran Islam melainkan hanya tradisi yang dipegang teguh oleh umat Islam, dan dianggap sebagai bagian integral dari agama. Padahal menurut Qasim yang

alJazair pada tahun 1959, Pakistan pada tahun 1961 dan 1962 c. Fase tahun 1971 sampai sekarang. Pada periode ini sejumlah hukum keluarga dilakukan di sejumlah negara. termasuk Indonesia. Tahir Mahmood, *Personal law in islamic countries, ecademy of law and religion, new delhi*, 3-7. lihat Atho Mudzhar, "Wanita Dalam hukum keluarga di dunia Islam Modern" Seminar tentang wanita Departemen Agama RI dan CIDA Jakarta 14 Desember 1997. Mengenai pembaharuan yang dilakukan dalam materi hukumnya lihat Herbert J. Liebesny, *The Law of the Near & Middle East Readings, cases & Materials* (Albany: State University of New York, 1975).

mengutip Larose, Khumur merupakan pakain wanita Yunani yang banyak dipakai oleh kaum perempuan abad pertengahan untuk menjaga wajah mereka dan telapak tangan, sedangkan islam tidak mengharuskan menutup wajah dan telapak tangan.

Lembaga perkawinan juga dianggapnya sebagai aturan yang pincang, sebab laki-laki dapat menikahi perempuan, menceraikannya dan melakukan poligami. Yang terakhir ini merupakan adat kuno yang telah ada sebelum Islam, dalam hal ini terdapat: unsur penghinaan terhadap perempuan, sebenarnya Islam menganjurkan monogami, poligami hanya merupakan alternatif dalam keadaan terpaksa.

Begitupun banyak juga yang menentang tersebut ide-ide tersebut karena dipandang sebagai pengaruh dari Barat. Ciri khas dari karya para neo-konservatis ini adalah sikap mereka yang apologetik, mungkin karena hal ini maka Ghazala Anwar menyebutnya sebagai kelompok apologis. Bagi mereka, Islam yang telah terpelihara di dalam Al-Quran dan Assunnah telah menetapkan hak-hak yang dibutuhkan oleh laki-laki dan perempuan. Respon seperti ini melahirkan dua perbedaan. Yang pertama adanya perbedaan antara kebutuhan laki-laki dan perempuan yang dipahami dan dihidangkan oleh aturan-aturan kitab suci. Yang kedua, praktek umum dalam masyarakat Islam yang gagal dalam menerapkan hak-hak yang telah diberikan oleh Al-Quran. Pernyataan mereka pada yang pertama bahwa kebutuhan lelaki dan perempuan berbeda memberikan kesan kepada feminis sebagai alat mempertahankan lembaga dan struktur yang seksis. Namun mereka juga menekankan bahwa Al-Quran telah memberikan hak-hak kepada perempuan yang mereka sendiri tidak sadari; bahwa laki-laki telah merampas hak tersebut dari mereka atau mereka sendiri yang memberikannya kepada laki-laki karena kejahilan mereka sendiri terhadap Al-Quran.¹⁶

Contoh dari kelompok ini adalah kemana pergi wanita mukminin karya Muhammad Said Ramadan Albuti.¹⁷ Ia menolak dan membantah setiap usaha untuk mengembangkan prinsip-prinsip fiqh Islam mengenai hak, kewajiban, dan kedudukan sosial wanita dan hubungan antara kedua jenis manusia dengan inovasi

¹⁶ Ghazala Anwar, "Muslim Feminist Discourses," dalam *Feminist Theology in Different Contexts*, ed. Elizabeth Schussler Fiorenza and M. Shawn Copeland (1996), h. 55-61.

¹⁷ Diterbitkan di Jakarta, Gema Insani Press, 1990.

yang baru. Buku ini memusatkan kajian tentang aurat wanita dan haknya untuk belajar dan bekerja.

Hamka menulis pandangannya tentang kedudukan Perempuan dalam Islam yang di dalamnya tetap mempertahankan pendekatan fiqh klasik yang mendudukan wanita sebagai makhluk yang berada di bawah kepemimpinan laki-laki dengan alasan kelebihan kekuatan fisik yang dimiliki laki-laki dan tanggung jawab mereka sebagai pemberi nafkah.¹⁸ Pandangan yang senada dikemukakan oleh A.M. Saefuddin dalam tulisannya yang berjudul "Kiprah dan Perjuangan Perempuan Salihat" Huzaemah T. Yanggo yang menulis "Pandangan Islam tentang Gender" Achmad Satori Ismail "Fiqh Perempuan dan Feminisme" ketiganya termuat di dalam membicarakan Feminisme diskursus Gender perspektif islam.¹⁹

Pemikiran Islam tentang perempuan di dunia islam terus berkembang melalui tokoh-tokoh feminis Islam yang mencoba berbagai metode untuk mengatasi persoalan perempuan dalam Islam. Amina Wadud Muhsin misalnya menerapkan pendekatan neo modernis dalam bukunya wanita di dalam Al-Quran,²⁰ metode ini menggunakan seluruh metode penafsiran dan mengaitkannya dengan berbagai persoalan sosial, moral, ekonomi dan politik yang ada di era modern ini. Metode ini pernah ditawarkan oleh Fazlur Rahman, tokoh neo-modernis asal Pakistan, Rahman berpendapat bahwa ayat-ayat Al-Quran yang diturunkan pada waktu tertentu dalam sejarah dengan keadaan umum dan khusus menggunakan ungkapan yang relatif mengenai situasi yang bersangkutan. Karenanya pesan Al-Quran tidak bisa direvisi oleh situasi pada saat diwahyukan.

Dengan demikian tantangan yang dihadapi kaum Muslim pada era pasca Rasul ialah memahami implikasi dari pernyataan Alquran ketika diturunkan dalam upaya menentukan pengertian utama yang dikandungnya. Generasi yang hidup pada kondisi dan situasi yang berbeda dari zaman Rasul mesti menciptakan penerapan yang praktis dari pernyataan Al-Quran dengan tetap mempertimbangkan makna utama yang dikandungnya.²¹

¹⁸ Diterbitkan di Jakarta oleh Pustaka Panjimas, 1996.

¹⁹ Diterbitkan di Surabaya oleh Risalah Gusti, 1996.

²⁰ Amina Wadud Muhsin, wanita di dalam alQur'an, pent. Yaziar, Radianti (Bandung: Penerbit Pustaka, 1994). Amina mengkritik penafsiran mengenai wanita dan membaginya kepada tiga kategori, tradisional, realita dan holistik. Tafsir tradisional menggunakan pokok bahasan tertentu sesuai

Menurutnya, bahasa Arab mempunyai klasifikasi gender sehingga melahirkan prior text tertentu bagi penggunaannya: Segala sesuatunya dibedakan menjadi laki-laki dan perempuan, namun dalam bahasa non Arab pembedaan ini tidak seketat dalam bahasa Arab, karena itu menurut Amina, setiap pengguna muannas atau muzakkar tidak berarti pembatasan jenis kelamin, hal yang perlu untuk memahami keuniversalan pesan Al-Quran. Ditambahnya bahwa walau Al-Quran tidak berusaha menghapus perbedaan antara laki-laki dan perempuan atau menghilangkan pentingnya perbedaan gender, Al-Quran pun tidak mendukung pemahaman tunggal mengenai peran-peran bagi setiap jenis kelamin.²²

Dalam pembahasan kesejajaran laki-laki dan perempuan, Amina membawanya ke akar permasalahan yaitu penjelasan Al-Quran mengenai penciptaan awal manusia yang menggunakan empat kata kunci ayat, min, nafs, dan zawj. Penciptaan manusia dari nafs, kemudian Allah menciptakan baginya zawj (pasangan). Namun tidak terdapat kepastian bahwa nafs adalah Adam dan zawjnya adalah hawa.

Amina juga menepis mitos bahwa perempuan adalah penyebab manusia terlempar dari surga. Peringatan Allah agar menjauh dari bujukan setan ditujukan kepada Adam dan Hawa, namun keduanya tertipu oleh setan, keduanya diturunkan untuk menjadi khalifah. Dengan demikian Al-Quran membantah bahwa perempuan adalah penyebab kejahatan dan kecelakaan.

dengan minat dan kemampuan mufassirnya. metodologinya atomistik dengan mengupas ayat per ayat berurutan. namun keadaan metodologi yang menghubungkan ide, struktur sintaksis atau tema yang menghubungkan ide, struktural atau tema yang serupa (hermeneutika) membuat pembacanya gagal menangkap weltanschauung Al-Quran. Penulisnya kaum pria memberi warna kelakian yang sangat kental dalam tafsir ini tidak ada nuansa kewanitaan dalam tafsir ini. Kategori kedua adalah tafsir yang merupakan reaksi para pemikir modern terhadap sejumlah hambatan yang dialami wanita yang dianggap berasal dari Al-Quran persoalan dan metode yang digunakan seringkali berasal dari gagasan kaum feminis dan rasionalis tanpa dibarengi analisis yang komprehensif terhadap ayat yang bersangkutan. yang ketiga adalah tafsir yang menggunakan semua metode penafsiran dan mengaitkannya dengan berbagai persoalan sosial, moral, ekonomi dan politik yang ada di era modern ini. Ini kategori yang terbaik menurut Amina.

²¹ Ibid, h. 5.

²² Ibid, h. 12.

Penulis wanita lainnya adalah Fatima Mernissi yang memfokuskan kritiknya terhadap hadis-hadis yang dipahaminya sangat merendahkan kaum perempuan (misoginis). Menurutnya, hadis-hadis tersebut banyak yang palsu dan tidak sesuai dengan semangat egalitarianisme yang dibawa Nabi. Dia menyoroti keberadaan Abu Hurairah sebagai perawi hadis yang menurutnya mempunyai latar belakang sebagai orang yang sangat antipati terhadap perempuan. Hal tersebut sebagai akibat dari bias-bias patriakisme pada masyarakat awal Islam. Mernissi juga menunjukkan fakta adanya persaingan tidak sehat antara Abu Hurairah dengan Aisyah.²³

Dia mengambil contoh hadis dari Abu Hurairah yang diriwayatkan oleh Bukhari yang berbunyi "Tiga hal yang membawa bencana: rumah, wanita dan kuda" Bukhari tidak mempertanyakan hadis ini bahkan dia mencatat sebanyak tiga kali dengan sanad yang berbeda. Padahal hadis itu menurut hmernissi telah mendengarkan ucapan Rasul secara lengkap, padahal Rasul. sedang menggambarkan betapa salahnya pendapat, kaum Yahudi yang mengatakan bahwa tiga hal tersebut; rumah, wanita, dan kuda menjadi sebab terjadinya bencana. Memersisi juga menyoroti dua Umar yakni Abdullah ibn Umar dan Umar ibn al-Khattab yang sering meriwayatkan hadis misoginis.

Tokoh lainnya adalah Asghar Ali Engineer yang memfokuskan pada pembaruan hukum Personal Islam. Asghar menunjukkan kepada pembacanya sejumlah ayat-ayat yang tidak lagi relevan dengan kondisi zaman, seperti perbudakan, poligam. Kesaksian perempuan. Hal ini menuntut adanya reinterpretasi agar sesuai dengan kondisi masa sekarang. Dia menekankan fungsi ijtihad sebagai unsur dinamis di dalam Islam yang memberi jalan terhadap penafsiran dan penerapan jurisprudensi Islam secara kreatif. Tetapi pintu ijtihad ini mulai ditutup mulai abad ke 12 M, seiring jatuhnya Abbasiyah.²⁴

Asghar beranggapan bahwa semangat patriakisme yang telah berurat berakar dalam masyarakat termasuk orang Islam telah mengalahkan konsep Al-Quran tentang kemuliaan dan kesetaraan perempuan dengan laki-laki. Meskipun secara normatif dapat dikatakan Al-Quran memihak pada kesejajaran kedua jenis kelamin. Secara kontekstual Al-Quran mengakui adanya kelebihan lelaki dari

²³ Fatima Mernissi, Wanita di dalam Islam, pent. Yaziar Radianti (Bandung: Penerbit Pustaka, 1994), h. 91.

²⁴ Asghar Ali Engines, Hak-hak Perempuan dalam Islam, pent. Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf (Yogyakarta: LSPAA Yayasan Prakarsa, 1944), h. 10.

segi tertentu. Namun para fuqaha berusaha melanggengkan status unggul pada laki-laki dengan menghiraukan kontekstualitas ayat. Dia menyorot ayat yang dianggap sebagai ayat yang menentang kesetaraan dan memasukkannya sebagai ayat kontekstual yang merefleksikan masyarakat Arab ketika itu yang kesadaran sosialnya rendah. Menurutnya, tidak ada keharusan lelaki itu menjadi gawwam karena ayat itu tidak bersifat normatif dan sifat normatif dan tidak mengikat. Asghar setuju dengan interpretasi bahwa kata qawwamuna bermakna menafkahi perempuan dan Al-Quran meletakkan tanggung jawab itu di bahu suami. Nafkah tersebut sebagai kompensasi atas pekerjaan memelihara dan membesarkan anaknya.

Ciri khas dari neo-modernis adalah sikap rasionalitasnya. Termasuk dalam kategori ini adalah Riffat Hassan.²⁵ Ia menyatakan bahwa karena Tuhan itu adil dan penyayang, maka wahyunya hanya boleh ditafsirkan sesuai dengan kualitas ketuhanan ini. Pandangan ini tentu saja menekankan kriteria keadilan terhadap Al-Quran daripada memahaminya bahwa apa yang dikatakan oleh Al-Quran sebagai keadilan.

Bentuk lain dari rasionalisme ditunjukkan oleh Fazhur Rahman. Dia menekankan perlunya refleksi filosofi untuk menciptakan kerangka kerja teoritis bagi hukum Islam. Tidak seperti faqh pada masa awal Islam yang berkarya sepotong dengan ayat-ayat hukum tertentu. Rahman menekankan perlunya membangun sebuah teologi Islam Qurani yang akan membentuk dasar-dasar etika Islam yang juga didasarkan pada Al-Quran. Etika ini nantinya menjadi kerangka kerja yang di dalamnya berbagai sistem hukum Islam dapat berkembang.

Perkembangan pemikiran di dunia Islam yang digambarkan di atas mempengaruhi para pemikir Islam di Indonesia. Tokoh-tokoh Islam modern Indonesia seperti Harun Nasution, Munawir sadzali dan Quraisy Shihab adalah di antara para tokoh yang berani menggugat pemahaman ajaran Islam terhadap wanita di Indonesia. Munawir Sadzali menekankan bahwa kedudukan laki-laki dan wanita dalam Islam adalah sama. Oleh karena itu setiap ajaran yang mengesankan diskriminasi terhadap wanita harus

²⁵ Tulisannya al. Setara di hadapan Allah (Yogyakarta : Yayasan Prakarsa, 1995). "Muslim Women and Post-Patriarchal Islam" in *After Patriarchy: Feminist Transformations of the World Religions*, ed by pauld M. Cooley, William R. Eakin, and Jat B. McDaniel, 39-64. Maryknoll, NY. 1991

direinterpretasi. Misalnya, pembagian 2:1 dalam hukum waris dianggap oleh Munawir tidak memenuhi rasa keadilan.²⁶ Dalam kehidupan sosial mereka adalah tokoh yang, menentang kemapanan bahwa "memakai jilbab itu wajib bagi wanita Muslim" Menurut Harun Nasution, persoalan jilbab merupakan masalah pemahaman agama. Tiap orang bebas dalam melakukan pemahaman agama pada dirinya. Menurutnya, dalam ajaran Islam yang wajib adalah menutup aurat.²⁷ Harun Nasution juga menentang kebolehan poligami dalam pemahaman Islam tradisional.²⁸

Tarik menarik antara gagasan Islam modern dan Islam tradisional ini merupakan fenomena yang menarik dalam khazanah intelektual Islam. Bagi kelompok tradisional rasa keterikatan yang kuat terhadap teks Al-Quran menyebabkan mereka memegang teguh setiap ayat dan hadis Rasul yang membicarakan tentang posisi wanita di dalam Islam dengan memberikan akal hak untuk sekedar memahami maksud Allah dan Rasul namun tidak memberikan peluang sedikitpun kepada nalar untuk berbeda dari pemahaman yang telah dianggap mapan, dan merupakan bagian dari warisan fiqh Islam yang monumental.

Berbeda dengan prinsip Islam tradisional, para pemikir Islam modern, mencoba untuk memahami Al-Quran dan hadis dengan paradigma kemodernan. Bagi mereka ajaran Islam tidak mungkin bertentangan dengan kemajuan zaman. Pertentangan yang terjadi dipandang mereka sebagai perbedaan penafsiran ajaran Islam. Oleh sebab itu perlu ditawarkan pemahaman baru terhadap Islam yang dianggap lebih selaras bagi perkembangan dunia modern tanpa melanggar prinsip-prinsip Islam yang fundamental.

Dari sudut pandang yang berbeda sebenarnya gerakan kesetaraan gender telah diperkenalkan oleh gerakan feminisme yang telah begitu gigih memperjuangkan hak-hak kaum perempuan dalam bidang ekonomi, sosial dan politik. Bolehlah dikatakan bahwa pemikiran Islam modern merupakan respon terhadap gerakan feminisme tersebut namun mereka bergerak dalam paradigma keislaman yang mencoba memberikan kerangka teologis terhadap gerakan feminisme tersebut.

²⁶ Munawir Sadzali, "Reaktualisasi Ajaran Islam" dalam *Palemik Reaktualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Pustaka Panjimas, tt), h. 1-11.

²⁷ Harun Nasution, *Islam Rasional : Gagasan dan Pemikiran* (Bandung: Mizan, 1995), h. 332.

²⁸ Harun Nasution, *Islam*, h. 240-401.

DAFTAR PUSTAKA

- Syaikh Muhammad Ibn Umar Nawai Albantani, Uqudul Lujain Fi Bayani Huquq Alzawjain, Semarang : Usaha Keluarga.
- Al-Hafiz Ibn Abd Allah Muhammad Ibn Barid. Mausu'at Al Sunnah Alkutub Alsittah Wa Syuruhuha Sunan Ibn Majah, stanbul : Dar Sahnun, 1992.
- Ahmad Muhammad Jamal, Problematika Muslimah Di Era Globalisasi, Jakarta: Pustaka Mantiq, 1995.
- Johgn L. Esposito. Islam: The Straight Path, Oxford : Oxford University Press.
- Ira M. Lapidus, A History Of Islami Peoples, Combridge : Combridge University Press, 1993.
- Al-Hafiz Ibn Abd Allah Muhammad Ibn Barid, Mausu'at Al-Sunnah Al-Kutub Alsittah Wa Syuruhuha Sunan Abu Daud, Istanbul: Dar Sahnun : 1992.
- Muhammad Ibn Salim Al-Bayhani, Ustadz Al Mar'a: kairo : 1973.
- Abbas Mohmoud Al-Aqqad, Hadzihi Al Sajara, Kairo, T.T.
- Abbas Mohmoud Al-Aqqad, Al-Mar'a Fi Al-Quran, Kairo, T.T.
- Albahi Al-Khuli, Al-Islam Wa Qadaya Al-Mar'a Al-Muasira: Kuwait, 1970.
- Al-Ghazzali. Min Huna Na'lam, Kairo, Tt.
- Herbert J. Liebesny, The Law of the Near & Middle East Readings, cases & Materials (Albany: State University of New York, 1975.
- Ghazala Anwar, "Muslim Feminist Discourses," dalam Feminist Theology in Different Contexts, ed. Elizabeth Schussler Fiorenza and M.Shawn Cpeland 1996.
- Amina Wadud Muhsin, wanita di dalam alQur'an, pent. Yaziar, Radianti, Bandung: Penerbit Pustaka, 1994.
- Fatima Mernissi, Wanita di dalam Islam, pent. Yaziar Radianti, Bandung: Penerbit Pustaka, 1994.
- Asghar Ali Engines, Hak-hak Perempuan dalam Islam, pent. Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf, Yogyakarta: LSPAA Yayasan Prakarsa, 1944.
- Tulisannya al. Setara di hadapan Allah (Yogyakarta : Yayasan Prakarsa, 1995). "Muslim Women and Post-Patriarchal Islam" in After Patriarchy: Feminist Transformations of the World Re-

- ligions, ed by pauld M. Cooley, William R. Eakin, and Jat B. McDaniel, 39-64. Maryknoll, NY. 1991
- Munaviir Sadzali, "Reaktualisasi Ajaran Islam" dalam Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam, Jakarta: Pustaka Panjimas, tt.
- Harun Nasution, Islam Rasional : Gagasan dan Pemikiran, Bandung: Mizan, 1995.

THE DEVELOPMENT OF COMPARATIVE LAW IN THE MIDDLE EAST AND ITS RELATION TO THE SLAMIC LEGAL MODERNIZATION

Dr. Mhd. Syahnhan, MA*

The emergence of comparative studies in the Middle East appears to have emerged run parallel with the coming of the colonization in the region. During the middle of the 19th century C.E., the need was felt in Islamic countries to reform Islamic law and to codify it for easy access to the rules applicable to any given situation. The enactment of the Ottoman *Majallat al-Ahkâm al-'Adliyyah* (Compendium of the Rules of Justice) was the precursor of a revival of academic interest in Islamic law. The teaching was no longer confined to religiously oriented institution, most importantly al-Azhâr, but rather the new secular universities taught courses on the shari'ah and encouraged comparative studies involving the subject.¹

* Presented in the Syari'ah Faculty Session of the New Academic Year on September 3rd, 2008, State Institute for Islamic Studies of North Sumatra, Medan. Mhd. Syahnhan is a lecturer at Syari'ah Faculty and Graduate Program at the same Institute. He is the member of National Syari'ah Arbitration Council/BASYARNAS.

¹ Literature that deals with the approximate era and origin of comparative legal studies available in English is limited. Perhaps the most important of them inter alia J. Heyworth-Dunne, *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt*, 1st edition. (London, 1939); Donald M. Reid, *Lawyers and Politics in the Arab World*. (Minneapolis and Chicago: Bibliotheca Islamica, 1981); Nathan J. Brown, *The Rule of Law in the Arab World, Courts in Egypt and the Gulf* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); Enid Hill, "Comparative and Historical Study of Modern Middle Eastern Law," *The American Journal of Comparative Law* 26 (1977-1978): 279-304; Ron D. Cannon, "Social Tensions and the Teaching of European Law in Egypt Before 1900," *History of Education Quarterly* (Fall) (1975).

This essay attempts to analyze the recent debate on the subject with the emergence of globalization. At this juncture, it will proceed to analyze the historical development of comparative law in the Middle East. In so doing, the discussion then will lead to the exploration of the historical circumstances in which comparative law took root in the Middle East. It will be argued that there was a close interrelation between codification and comparative law, so that it is inconceivable not to discuss about the *taqnîn* process in the framework of Islamic legal system.

A. Defining Comparative Law

The primary question to be asked is what is the nature of comparative law, is it a subject resembles that of other branch of law like family law or commercial law, or is it a method? Comparatists have divergent view in designating comparative law. Some of them reject such term maintaining that it is being a misnomer, and instead they search for new terms as "Comparative Legal History," "Comparative Legal Traditions," "Comparative Legal Systems," "Comparative Jurisprudence," the "Comparative Study of Law," "Comparative Legislation." Accordingly, Edwin Patterson prefers to describe it by its French equivalent – *droit compare*. These terms does not only qualify the term "comparative law" more meaning but they also pointed to which aims the comparatists set out to pursue. In response to the question above, as an academic pursuit, comparative law does not have a core content of subject areas and does not denote a distinct branch of substantive law. Similarly, as Zweigert and Kotz put it, it describes 'an intellectual activity with law as its object and comparison as its process.'²

Conventionally, comparison of the numerous legal systems existing in the world has been focused on three major legal families, namely the civil law system, common law and other legal systems.³ Therefore, the Comparative law may be defined to describe the systematic study of particular legal traditions and legal rules on a comparative basis. To qualify as a true comparative law enterprise, it

² See K. Zweigert and H. Kotz, *An Introduction to Comparative Law* (1977), 2.

³ The legal system of the countries in the world constitutes of no less than 42. Before the break of the Soviet Union, its socialist legal system had been recognized as the third major legal system adding up to civil and common law system. K. Zweigert and H. Kotz, *An Introduction to Comparative Law* (1977), 3.

also requires the comparison of two or more legal systems, or two or more legal traditions, or selected aspects, institutions or branches of two or more legal systems. Thus, in other words, comparative law is primarily a method of study rather than a legal body of rules.

However, this view in contrast with Salielles, Rabel, Rheinstein and Hall who argue that comparative law should be seen as a social science, so that the data obtained should be seen not just as part of its method, but as forming part of a separate body of knowledge. It would appear that this social science theory has lost ground in more recent times. Yet, another view has been to accept both interpretations so that it may be seen both as a science in its own right, and as a method.⁴

In its later development in modern era, comparatists incorporated a wide variety of disciplines in approaching comparative law, so that such scholars as Alan Watson maintains that it is: "...the study of the relationship between legal systems or between rules of more than one system ... in the context of a historical relationship ... [a study of] the nature of law and the nature of legal development."⁵

From this assertion it may be understood that modern comparative law acknowledges the significance of interconnectedness between law, history and culture prevailing within respective legal systems, or between rules of more than one system. Accordingly, legal history and 'step beyond into jurisprudence' may be perceived as the essential ingredients of comparative law as an academic discipline in its own right, and thus a mere comparison of rule *per se* does not constitute comparative law.

B. The Function and Aim of Comparative law

1. As an Aid to Legislation and Law Reform

The initial utilization of the comparative method for legislative purposes goes back as early as when Greek and Romans visited cities, which they perceive, could provide them with models of laws that were worth enacting in their respective country.

Instances in which legislators borrowed foreign ideas are numerous, but it suffices to mention a few which perhaps the most

⁴ Winterton, "Comparative Law Teaching," *American Journal of Comparative Law* 23 (1975): 71.

⁵ Alan Watson, *Legal Transplant* (1974), 6-7.

significant are: the Prussian company law of 1843 which was formed taking after the model of French Commercial Code of 1807; the Internal Revenue Code of the United States has inspired German legislators in adopting the doctrine of proper allowances for dealings between connected enterprises. A number of ideas in the Swiss Law of Obligations of 1881 to a lesser or greater degree has also been adopted in the German Civil Code.⁶

During the first half of the 20th century history of developing countries, adoption and adapting to Western or socialist law whether voluntarily or by force occurred. One obvious reason for this process has been colonialism and numerous wars, which resulted in hybrid systems, exist side by side with native customary law. Another reason has been the international relation that have resulted from Western influence which have led to expatriate Western academics setting up institutions of learning. Led to the founding of the American Law institute in 1932, the primary task of which to hold meetings and conferences as well as conducting research on various aspects of legal related issues.

2. An Instrument of Construction

Another function of acquiring knowledge of the positive law with comparative approach is as an instrument of construction.⁷ At the practical level comparative method has been of the utmost important to fill the lacunae in legislation or in case law of the courts and judicial process. It also functions as a tool in acquiring historical origins of a particular legal rules and concepts which have been inherited or transplanted from other jurisdictions. The case of European Community set the best example, of which Court of Justice (ECJ) with the affinity of legal history and derivation, judges are bound to draw upon their own experience as lawyers within the member states.

Different to unification, which contemplates the substitution of two or more legal systems with one single system, harmonizations of law arises exclusively in comparative law literature, and especially in conjunction with inter jurisdictional, private transactions. Har-

⁶ For details on the subject, see generally Grossfeld, *The Strength and Weakness of Comparative Law* (1990), especially Chapter III.

⁷ This function is particularly advocated by those whom Riles calls the Categories Schools designating the three communities in comparative law, the other two of which are The Context, and the Discourse Schools consecutively. See Annelise Riles, "Wigmore's Treasure Box," 231-250.

monization seeks to 'effect an approximation or co-ordination of different legal provisions or systems by eliminating major differences and creating minimum requirements or standards.'⁸

Thus, comparative as a tool for reconstruction help to promote the clarification and simplification of the law and its better adaptation to social needs, to secure the better administration of justice, and to encourage and carry on scholarly and scientific legal work.

C. Survey of the Method of Comparative Law

The question of method has been the main concern of the comparatists and the source for on-going debate to the present time. Due to its diverse methodologies which arise from different perspective underlying the paradigms of comparative law what follows will be focused on predominant methodologies.⁹

During the span of the history of the discipline of comparative law it is established that there was a clear-cut distinction between the pre-modernist nineteenth century and the advent of modernism in the early twentieth century. Precisely, comparative law studies in the former have not necessarily cosmopolitan in which comparativists were engaged in suspicious and unscientific typologies of legal systems of the world on the basis of a rudimentary evolutionary type of social and legal development. Accordingly, they worked with little actual knowledge of the legal systems they studied.

In addition, it appears that comparative law functioned as a means of strengthening the authority of the colonizing powers as a grand producer of rationalizations for the expansion of Euro-American interests and law throughout the world.¹⁰ Consequently, at the methodological level, law is signified in an exceptionally narrow definition "a limited conception of law as the edicts of legislatures or courts alone that too often led to the conclusion that those who had no such insti-

⁸ Kamba, "Comparative Law: A Theoretical Framework," *ICLQ* 23 (1974): 501.

⁹ Most often than not, scholars would rather deal with paradigm than trying to provide the ultimate definition of comparative law. See generally Gunter Frankenberg, "Critical Comparison: Re-Thinking Comparative Law," *Harvard International Law Journal* 26 (1985): 426-7; See also Annelise Riles, "Wigmore's Treasure Box: Comparative Law in the Era of Information," *Harvard International Law Journal* 40 (1999): 221-2.

¹⁰ See Riles, "Wigmore's Treasure Box," 227.

tutions had no law." Thus, it is not an exaggeration to assert that comparative legal study during the early period consisted principally of the "pigeon holing" of legal systems into clearly differentiated traditions.

In the twentieth century, however, it was soon perceived that this method was fundamentally unsatisfactory, a sense of what the actual law was like in its operation was needed. Comparative legal study is now beginning to go beyond mere formal analysis of legal systems. It became more "scientific" and more "dynamic" and abandoned its evolutionary framework in favor of a more functionalist understanding of the law. Stemming from this vantage point, therefore, the methodological debate in comparative law at this stage is simply a question of what and how much context we include, or what kind of scientific methods we choose.

As far as the paradigms of comparative law are concerned, comparatists have developed a variety of methodologies in accordance with the requirement of changing conditions in social, political and economy. Among the numerous methodologies, perhaps the most predominant of them is encyclopedic comparison. This method which was based on the proposition of Leibniz' design for a *Theatrum legale mundi*, is the comparative depiction or representation of the laws of all peoples, places and times. John Henry Wigmore¹¹ adopted this method and applies it into scholarly practice. Similarly, toward the end of the 1980s the international Encyclopedia of Comparative Law followed Wigmore's lead.¹²

The second method is Constructive Comparison, which constitutes the only prescriptive approach to comparative law. This method of comparison varies from reasoned speculation of Aristotle pertaining to the ideal constitution based on a comparison of the constitutions of the Greek city states via Montesquieu's *De l'esprit des loix* to more current endeavor leading to modernization, unification and improvement of the international legal order through comparative legislation.¹³

¹¹ While criticizing Wigmore's scholarship enterprise such comparativists as Annelise Riles acknowledges that perhaps some of the former's ideas, or at least the challenges that he poses to comparativists, may serve as sources of inspiration for our current disciplinary problem. 228, 260.

¹² *The International Encyclopedia of Comparative Law* is unquestionably the most ambitious and prestigious enterprise in global comparison. The contribution of hundreds of scholars up to 1980s amounts to more than fifteen volumes.

¹³ K. Zweigert and H. Kötz, *An Introduction to Comparative Law* (1977):

The third method is Comparative Historical Reconstruction the primary objective of which was to uncover the origins and developments of institutions, forms and categories of modern law and the evolutionary principles of law. In addition, it is also aimed at providing a comprehensive account of legal pluralism or rather to find out 'the appropriate law' that satisfied the cultural demands of a particular phase of human social development.

The fourth method is combination-plus. Strictly speaking, it is not a paradigm or ideal type because it draws from and cuts across the other approaches to comparative law.¹⁴

The Fifth method is comparative functionalism, which claims to have solved the problem of establishing a neutral referent for comparison.¹⁵ Different to Frankenberg's proposition mentioned above, Riles on the other hand, discusses three methodological positions that constitute three groups of scholars working under the disciplinary umbrella of comparative law, namely schools of Categories, Context and Discourse respectively.¹⁶

With regard to the former, the Categories School, which is occasionally designated as "mainstream" or "traditional," is characterized in their predominant role in the writing of all most important case-books and treaties in the realm of comparative law.

The primary concern that matters for this group of scholars are such questions as how norms are similar or different from one jurisdiction to another, how such a norms are borrowed or transplanted, and how they are expressed in differing or similar kind of rules. How are the doctrines of contract law similar or different from one jurisdiction to another, for example? What is the functional equivalent of a particular doctrine in another jurisdiction?

As far as The Birth of Modern Comparative Law It has been widely accepted that the International Congress of Comparative Law held in 1900 in Paris, marked the beginning of modern comparative law.

Lamberts asserted that: "comparative law must resolve the accidental and divisive differences in the laws of peoples at similar

44-5, as quoted in Gunter Frankenberg, "Critical Comparison: Re-Thinking Comparative Law," *Harvard International Law Journal* 26 (1985): 427.

¹⁴ Gunter Frankenberg, "Critical Comparisons," 427.

¹⁵ Gunter Frankenberg, "Critical Comparisons," 428.

¹⁶ See Riles, "Wigmore's Treasure Box," 230-250.

stages of cultural and economic development, and reduce the number of divergences in law, attributable not to the political, moral or social qualities of the different nations but to historical accident or to temporary or contingent circumstances."¹⁷

At the turn of the 21st century that brought with it the era of globalization has been one of the source for the renewed interest in comparative law. This can be discerned from new enthusiasm of scholars of constitutional law and others to comparative cases and materials.

D. The Development of Comparative Law in the Middle East

The emergence of the contemporary movement to reform Islamic legal system in the Muslim countries by codification gives an impetus for consciousness of the importance of comparative studies. However, as has been asserted, since comparativism run parallel with the urgent call for the process of codification, therefore it is undeniable that discussion should be directed to the framework of historical context of codification in general.

1. Initial Idea of Taqnîn/Codification

The impetus to make Islamic law both more unified and applicable to the actual life throw light for renewed consciousness of Islamic legal scholars to introduce codification, the idea of which is undeniably owing very much to the thought of Ibn Muqaffa'.¹⁸

In his letter to the Caliph al-Mansûr¹⁹ regarding this matter,

¹⁷ Eduard Lambert "Proces-verbaux des seances et documents, Congres international de droit compare (1905).

¹⁸ Bearing the full name Abû Muhammad ibn al-Muqaffa' (102 H/ 720 CE - 139 H/ 756 CE) he is a man of Arabic literature and played an important role in effort to translate various works in Persian and Indian Literatures into Arabic. Abû al-'Abbâs Shams al-Dîn Ahmad Ibn Khallikân, *Wafayât al-A'yân wa Abnâ' Abnâ' al-Zamân*, vol. 2, (Qum, Iran: 1343 H), 151.

¹⁹ Abd Allâh ibn Muhammad ibn 'Alî ibn al-'Abbâs Abû Ja'far al-Mansûr, the second Abbasid Caliph was born in Jami'îya near Ma'ân in 714 CE. and died in Bi'r Maymûn while performing pilgrimage in 775 CE. He is knowledgeable of *fiqh* and *adab*, leading in philosophy and monarchy, loving the learned persons/'ulamâ. In addition, he is also responsible for establishing the city of Bashra. Al-Thabarî, *Târîkh al-Thabarî*, vol. 9, 292.

Ibn al-Muqaffa' wrote: What the Amîr al-Mu'minîn sees, regarding the matter of those two cities; Bashra and Kufa and other cities and regions, of the differences of these contradictory rulings which has reached great proportion regarding rulings pertaining to life, chastity and property. The rules concerning life and chastity allowed in Bashra is forbidden in Kufa, such disagreements are taking place in the heart of Kufa, something is allowed in one area but not in the other. However, al-Manshûr did not act according to this letter although he was influenced by it. His influence made him to make the *fuqahâ'* and the *muhadditsûn* to record what has reached them until people had references to which they could refer. The reason for al-Manshûr for not acting upon the opinion of Ibn al-Muqaffa' in laying down a constitution and canons for the state, which would have brought the people together on specific rulings/ *ahkâm* was what happened between him and Mâlik.

Consequently, the schools and opinions were not unified and people exercised *ijtihâd* and personal reasoning (*ra'y*) as a means of finding rulings they deemed correct. And the choice remained for judges and rulers to judge with what they perceived as appropriate, and therefore each *imâm* of the school has students who came to study the former's opinion and explain his school. In addition, the outlook towards this disagreement that took place changed and it became a science on its own right which they called the science of controversy (*'ilm al-ikhtilâf*).

2. Comparative Studies in the Realm of Islamic Jurisprudence

In order to discuss the development of comparative studies in Islamic jurisprudence it is necessary to point out to the time prior to the 19th century in which learned Islamic scholars had underwent comparative studies in various field of knowledge.²⁰ In the realm of law, in particular, there were many a jurists who wrote treatise on Islamic law in line with comparative basis such as that of *Al-Fiqh 'alâ al-Madhâhib al-Arba'ah*. The genre of this works that connote comparativism is generally called *muqâranah* or *muqâranat al-madhâhib* and others. The comparatist jurists provide rulings or *hukm* from diverse classic Islamic legal treatise of a

²⁰ In the field of theology or *kalâm*, for instance, *al-Milal wa al-Nihl* of Shahrastânî.

given case. In their handling of this questions under discussion, the jurisprudents/ *fuqahâ'* refer to multiple normative arguments.

Interestingly, in many instances, the jurisprudents discuss the rational of each view, and take stand of the most widely accepted or authoritative opinion. This is not to deny of course the possibility of scholar who only describe the opinion and left the readers to decide of what rulings are the favored most. In sum, seems to be, that legal comparativism in this period was limited within the realm of divergent opinion of the established schools of Islamic legal thoughts. Thus, it seems that legal comparativism in this period was limited within the realm of divergent opinion of the established schools of Islamic legal thoughts.

Although this type of comparativism has been found in the works of such great jurists as Shafi'i's *al-Umm*, Sarakhsi's *al-Mabsût*,²¹ Ibn Rushd's *Bidâyat al-Mujtahid*, Ibn Qudâma's *al-Mughnî*,²² these works, however, are not recognized to be the sort of what is intended in the genre of comparative law manner. The reason is because, it simply mentioning the different opinion, discussing it as a means of affirming the reliability of the view of the master who wrote the book.

The subsequent development of comparative study may be suggested to occur as consequence of the colonization throughout the Middle East. Brought with it tremendous changes to the colonized subject in most avenue of life from the questions of authority, politics, economy, law and education.

The most notable reform movement in the modern history of the Muslim world was resulted in *Tanzîmât*, To prevent the disintegration of a pluralistic empire in terms of religion and ethnicity. To impress the western Capitulatory Powers and partly to reform the Empires's legal system.

Several codes were compiled, the most important of which was *Majallat al-Ahkâm al-'Adliyyah*, promulgated in 1877 which marked the approximate beginning of comparative studies although still limi-

²¹ In his book, al-Sarakhsi systematically expounds al-Shaybani's (d. 804) compilation of the legal doctrines of the two founders of the Hanafi school of law, Abû Hanîfah (d. 767) and Abû Yûsuf (d. 798). See Khalîl al-Mays, *Fahâris al-Mabsûth* (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1980), 7-10.

²² Muwaffaq al-Dîn Ibn Qudâmah, *Al-Mughnî 'alâ Mukhtasar Abî al-Qâsim 'Umar al-Khiraqî*. Rashid Rida, ed., 12 vols. (Cairo: Dar al-Manar, 1341-48/ 1922-30).

the target of dispute between the French and British administration in Cairo.³¹ Lambert became the last French dean of the Khedivial Law School, and his resignation and departure for France caused an outcry from both French and Egyptian nationalists. In the following years, he was followed by to France by over fifty of his Egyptians, forming the core of what Sanhuri was later to call "l'ecole Lambert Egyptienne."³²

Upon his return to France, Lambert reassumed once again his original post as professor of civil law at the University of Lyon, and made an excuse of his come back as being preoccupied by a caveat for mentoring a large adopted family of Egyptian students who followed him to Lyon. Professor Lambert's teaching on Egyptian students continued uninterrupted until it was discontinued by the First World War. Nonetheless, Lambert was very proud of his association with his Egyptian students.

Thus, the newly invented discipline called comparative law suddenly posed as a serviceable tool in the actual struggle of a colonized people to modernize their nation. Political activism thus joined with intellectual evangelism, and comparative law was transformed at the hands of Lambert and his students. It took the University of Lyon another fourteen years to transform the *Seminaire* into the more status senior status of a comparative law institute. In 1921, Lambert became the head of the *Institute de Droit Comparé*, the very first of its kind to be established in France, a position that conferred on him a reputation of the foremost comparativist in the country.³³

It is conceivable that while pursuing their further study in Lyon under the supervision of Lambert, the Egyptians produced comparative law scholarship the prime spins around two major concerns. On the one hand, several doctoral dissertations were occupied with the modernization of certain aspects of Islamic law such as the doctrine of *abus de droit* (abuse of rights), the political structure of the caliphate or such general areas of private law as the sources of obligation and testamentary law.

Later that year, both student and mentor were appointed as

³¹ Reid, Donald M. *Lawyers and Politics in the Arab World* (Minneapolis and Chicago: Bibliotheca Islamica, 1981), 17.

³² Amr Shalakany, "Sanhuri: the Historical Origins of Comparative Law in the Arab World," 170.

³³ Amr Shalakany, "Sanhuri: the Historical Origins of Comparative Law in the Arab World," 172.

the only two members of the legislative committee entrusted by the Egyptian government to draft the new Egyptian civil Code. The Mixed Courts regime had been abolished by the 1937 International Treaty of Montreal, and the country's legal establishment was seized with nationalist fervor at the restoration to full judicial sovereignty.³⁴ Lambert and Sanhuri were thus responsible for writing the core document that would be credited with reunifying the universe of Egyptian private law. Promulgated in 1949.

Thus it may be asserted that the comparative study manifests itself in the present form in the time of 'Abd al-Razzâq al-Sanhûrî who laid its very foundation in which he made a thorough study concerning various views on a particular case within the boundaries of Islamic law and, at the same time, these were compared to those concepts of secular civil law. This is evident in his endeavor as academician and politician in such works as *Al-Wasîth fî Sharh al-Qânûn al-Madanî al-Jadîd* and *Mashâdir al-Haqq fî al-Fiqh al-Islâmî*, *Dirâsah Muqâranah bi al-Fiqh al-Gharbî* to mention few. Interestingly, the comparative studies discourse became even more intense with its introduction in higher learning at the university level around the world.³⁵

BIBLIOGRAPHY

- Askarûs, Tawfiq. "Muhammad Qadrî Pâshâ," *al-Muqtathaf* 48 (1916): 253-63.
- Brown, Nathan J. *The Rule of Law in the Arab World, Courts in Egypt and the Gulf*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Cannon, Ron D. "Social Tensions and the Teaching of European Law in Egypt Before 1900," *History of Education Quarterly* (Fall) (1975).
- Davis, M.H. *Business Law in Egypt*. London: Kluwer Law and Taxation Publisher, 1984.
- Dunne, J. Heyworth. *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt*, 1st edition. London, 1939.

³⁴ M.H. Davis, *Business Law in Egypt*, (London: Kluwer Law and Taxation Publisher, 1984), 30.

³⁵ Ever since, the comparative law studies had become the subject of interest of significant number of scholar to acquire degrees at graduate level. See I'bânî, *Al-Harakah al-Fiqhiyyah al-Islâmiyyah*, 385.

- Frankenbersg, Gunter. "Critical Comparison: Re-Thinking Comparative Law," *Harvard International Law Journal* 26 (2) (1985): 411-55.
- Haykal, Muhammad Husayn. *Tarâjim Mishriyyah wa Gharbiyyah*. Cairo, 1929.
- Hill, Enid. "Comparative and Historical Study of Modern Middle Eastern Law," *The American Journal of Comparative Law* 26 (1977-1978): 279-304;
- Ibn Khallikân, Abû al-'Abbâs Shams al-Dîn Ahmad. *Wafayât al-A'yân wa Abnâ' Abnâ' al-Zamân*. Vol. 2, Qum, Iran: 1343 H.
- Ibn Qudâmah, Muwaffaq al-Dîn. *Al-Mughnî 'alâ Mukhtashar Abî al-Qâsim 'Umar al-Khiraqî*. Rashîd Ridâ, ed., 12 vols. Cairo: Dâr al-Manâr, 1341-48/ 1922-30.
- Lambert, Eduard. "Proces-verbaux des seances et documents, Congres international de droit comparé." Paris, 1905.
- al-Mays, Khalîl. *Fahâris al-Mabsûth*. Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1980.
- Nabhân, M. Farûq. *al-Madkhal li al-Tasyrî' al-Islâmî*. Beirut: Dâr al-Qalam, 1981.
- Reid, Donald M. *Lawyers and Politics in the Arab World*. Minneapolis and Chicago: Bibliotheca Islamica, 1981.
- Riles, Annelise. "Wigmore's Treasure Box: Comparative Law in the Era of Information," *Harvard International Law Journal* 40 (1999): 221-32.
- Saleh, Nabil. "Civil Codes of Arab Countries: The Sanhuri Codes." *Arab Law Quarterly* IIX(ii) (1993): 161-7.
- al-Sanhûrî, 'Abd al-Razzâq Ahmad. *Mashâdir al-Haqq fî al-Fiqh al-Islâmî, Dirâsah Muqâranah bi al-Fiqh al-Gharbî*. Cairo, 1954-9. 6 vols.
- . *Al-Wasîth fî Sharh al-Qânûn al-Madanî al-Jadîd* (The Intermediary Explication of the New Civil Law), Cairo, 1952-70. 12 vols.
- Shalakany, Amr. "Between identity and Redistribution: Sanhuri, Genealogy and the will to Islamise." *Islamic Law and Society* 2 (June 2001): 201-44.
- Syahnan, Muhammad. "A Brief Note on Abd Razzaq al-Sanhuri: the Master Architech of Civil Codes of Arab Countries," in *Analytica Islamica*, Graduate Program of IAIN Sumatera Utara, vol. 8, no. 2 (November 2006): 117-130.
- Winterton, "Comparative Law Teaching," *American Journal of Comparative Law* 23 (1975).
- Zweigert, K. and H. Kotz. *An Introduction to Comparative Law*. 1977.

PEMIKIRAN HAZAIRIN (1906 - 1975) TENTANG MAZHAB NASIONAL

H. Azhari Akmal Tarigan, MA¹

A. PENDAHULUAN

Pada awal abad XX M di Indonesia, muncul satu kecenderungan baru untuk meninjau kembali hukum Islam (Fikih) yang berlaku ditengah-tengah kehidupan masyarakat muslim. Ini didasari pada satu kenyataan, betapa banyak produk fikih yang tidak lagi relevan dengan budaya masyarakat muslim Indonesia. Disamping itu hukum Islam yang termuat dalam kitab-kitab fikih tidak mampu lagi menyahuti dinamika masyarakat Islam Indonesia yang terus berubah, yang dipicu oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi (IPTEK).

Adalah Hasbi Assiddiqi (1904 - 1975) yang memulai gagasan pentingnya untuk merumuskan Fikih Indonesia, fikih yang berdasarkan pada kepribadian dan karakter bangsa Indonesia.² Setelah itu muncul mazhab nasionalnya Hazairin (1906 - 1975) yang menggagas perlunya merumuskan hukum Islam yang dapat dipraktekkan oleh masyarakat Indonesia tanpa mengalami hambatan budaya (Adat istiadat).³

Diakhir abad ke XX muncul pula Abdurrahman Wahid yang menggagas Pribumisasi Islam (1988), diikuti oleh Munawir Sadzali dengan gagasan Reaktualisasi Ajaran Islam (1988). Kedua pakar ini menginginkan agar umat Islam dapat membebaskan diri dari

¹ Mahasiswa Program S3 PPs IAIN SU dan Dosen Fakultas Syari'ah IAIN SU.

² Lihat Nouruzzaman Siddiqi, *Fikih Indonesia, Penggagas dan Gagasannya* (Yogyakarta Pustaka Pelajar, 1997, hlm. 215 Buku ini berasal dari Desertasi Penulisnya di IAIN Yogyakarta.

³ Lihat, Al-Yasa' Abu Bakar, "Ahli Waris Sepertalian Darah : Kajian Perbandingan Terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fikih Mazhab" (Desertasi) Fakultas Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1989, hlm. 5 dan 435.

belunggu budaya "Arab" (Arabisasi) dan tetap mempertahankan budaya Indonesia dalam mengamalkan ajaran Islam.

Jika gagasan-gagasan tersebut muncul dari pemikir muslim, seperti Hasbi, Abdurrahman Wahid, dan Munawir Sadzali, yang sudah terbiasa dengan tradisi dan khazanah intelektual Islam, agaknya bisa dipahami. Mereka tentu sangat memahami perbedaan masyarakat Arab tempat Islam lahir dengan masyarakat Indonesia. Mereka juga memahami bagaimana Fikih tersebut dirumuskan dan apa sebenarnya yang menjadi substansi ajaran Islam. Kebalikannya jika gagasan pembaharuan pemikiran hukum Islam muncul dari tokoh yang tidak terbiasa dengan tradisi intelektual Islam, seperti Hazairin, tentu menjadi pertanyaan? Apa latar belakang pemikiran Hazairin? Mengapa ia menganggap pembaharuan itu penting dan bagaimana ia merumuskan jawabannya?

Untuk itulah makalah ini berupaya untuk menjawab persoalan-persoalan tersebut. Agar kajian ini tidak melebar, makalah ini hanya menjawab bagaimana pemikiran Hazairin tentang mazhab nasional.

B. Latar Belakang Pemikiran Hazairin

Hazairin lahir pada tanggal 28 Nopember 1906 di Bukit Tinggi Kabupaten Agam Sumatera Barat. Ayahnya bernama Z. Bahari, sedangkan nama ibunya sampai hari ini tidak terlacak, walaupun asalnya diketahui sama-sama dari Bengkulu.⁴

Kendati bukan berasal dari keluarga bangsawan ataupun pejabat, ayahnya sangat memperhatikan pendidikan Hazairin. Di rumah, Hazairin menerima pelajaran agama langsung dari ayahnya. Sedangkan pendidikan formalnya dilalui di H.I.S. (*Hollands Inlandse School*) yang dapat diselesaikannya pada tahun 1920. Kemudian ia melanjutkan pendidikannya di M.U.L.O. (*Middebare Uitgebreiden Lagere Onderwijs*) di Padang Sumatera Barat dan selesai tahun 1924.⁵

Berkat kecerdasan dan kemauannya yang keras setelah selesai di M.U.L.O. Hazairin melanjutkan studinya di A.M.S. (*Algemene Middelbare School*) di Bandung dan selesai pada tahun 1927.⁶

Tidak berhenti sampai disitu, dengan kemauan yang keras ia

⁴ Damrah Khair, "Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Hazairin dalam Rangka Pembentukan Hukum Kewarisan Nasional (Disertasi), Program Pasca Sarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1997, hlm. 29.

⁵ Ibid, hlm. 32

⁶ Ibid,.

melanjutkan studinya di R.H.S. (*Rechts Hooge School*) atau Fakultas Hukum di Batavia. Setelah lebih kurang delapan tahun menggeluti ilmu hukum khususnya hukum adat akhirnya pada tahun 1935 ia berhasil menyelesaikan dan memperoleh gelar *Meester In The Rechten* atau Sarjana Hukum.

Kendati ia telah memperoleh gelar akademik yang cukup tinggi untuk masanya namun ia tidak puas sehingga ia kembali melanjutkan studinya untuk mencapai gelar Doktor. Pada tanggal 28 Mei 1936 ia berhasil mempertahankan Desertasinya yang berjudul "De Rejang".

Pendidikan umum yang diterimanya sampai pada tingkat yang paling tinggi, tidaklah menjadikannya meninggalkan agamanya. Malah sebaliknya ia semakin taat dan cinta terhadap agamanya yang telah tertanam sejak kecil yang dimulai dari lingkungan keluarganya sendiri. Ini pulalah yang menjadi modal utamanya untuk mengkaji hukum Islam.⁷

Pekerjaan

Hazairin pernah menjadi asisten bidang hukum adat pada Fakultas Hukum Jakarta pada tahun 1935 - 1938. Karena kecakapannya dan kedisiplinannya ia diangkat sebagai pegawai yang diperbantukan pada Pengadilan Negeri Padang Sidempuan dan juga sebagai Penyidik Hukum adat Tapanuli Selatan, disamping diperbantukan pula pada keresidenan Tapanuli (1938 - 1942).

Hazairin juga aktif dalam bidang sosial keagamaan dan pendidikan. Ini ditunjukkan dengan turut sertanya ia dalam mendirikan Yayasan Wakaf Perguruan Tinggi Islam di Jakarta pada tahun 1950. Ketika yayasan ini berubah menjadi yayasan Universitas Islam di Djakarta (UID), Hazairin sempat menjadi ketua yayasan merangkap sebagai rektor dan guru besar pada Universitas tersebut. Jabatan sebagai guru besar dipegangnya sampai pada tahun 1975. Menjadi Dewan Kurator/IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta sejak tahun 1960.⁸

⁷ Ibid, hlm. 95 - 96

⁸ Khairuddin, *Pembaruan Pemikiran Hukum Islam di Indonesia; Studi Komperatif terhadap pemikiran Hasbin dan Hazairin*, "Tesis, Program Pasca Sarjana, IAIN SU, 1999, hlm 84.

Muhammad Daud Ali menyimpulkan pemikiran Hazairin, tentang *Al-Ahkam al-Khamsah* pada skema di bawah ini.¹³

Haram	Wajib
Makruh	Sunnah

Jaiz

Terkesan Hazairin melihat, kecuali Jaiz, aplikasi lima kategori penilaian perbuatan mukallaf hanya mengacu dan berlaku dalam kehidupan sosial masyarakat. Padahal menurut hukum Islam empat kategori lainnya¹⁴ juga dapat berlaku pada tindak tanduk pribadi.¹⁵

Berkaitan dengan sumber hukum, Hazirin mengakui bahwa sumber Hukum Islam itu adalah Al-Quran dan hadis. Ia menyatakan :

“Hukum Islam bukan hukum adat dan pada semulanya bukan hukum undang-undang. Hukum islam bersumber pada ketetapan Allah dalam Al-Quran dan kepada sunnah Rasulullah”¹⁶

Terkesan dengan penjelasannya, Hazairin ingin mempertahankan Al-Quran dan Hadis sebagai sumber hukum dan bukan sebagai kitab hukum. Ini penting, karena di masyarakat terjadi kekeliruan terhadap Hukum Islam yang dipandang identik dengan Al-Quran dan hadis. Berpijak dari kerangka inilah Hazairin mengelaborasi pemikirannya sampai pada akhirnya ia memandang penting perlunya Mazhab Nasional.

Hazairin memulai gagasannya dengan melakukan kritik terhadap realitas umat Islam Indonesia. Ia mengatakan :

“... Tetapi anehnya di Indonesia Hukum Islam itu, setelah Agama Islam (700 tahun lamanya berkembang di Indonesia belum lagi berlaku secara menyeluruh dan merata”¹⁷

Hazairin melanjutkan..

¹³ *Ibid.*,

¹⁴ Hazairin, *loc.cit.*,
¹⁵ *ibid.*

¹⁵ Sholat sunnat, puasa sunnat, perencanaan perbuatan buruk juga merupakan bagian dari tindak tanduk peribadi yang dapat diberlakukan lima kategori hukum.

¹⁶ Hazairin, *op.cit.*, hlm .52

¹⁷ *Ibid.*,.

"Islam yang tertentu bagi segenap manusia dan dengan demikian bagi segenap bentuk dan susunan masyarakat manusia telah ditentukan masyarakat itu sendiri"¹⁸

Disinilah Hazairin melihat adanya konflik (benturan) di masyarakat Islam antara keinginan untuk melaksanakan ajaran Islam pada satu sisi secara kaffah (terutama aspek hukum), namun disisi lain, masyarakat Islam juga masih berpegang erat dengan adat istiadat yang telah tumbuh di dalam masyarakat itu sendiri.

Agaknya yang menarik adalah, konflik itu menurutnya bukan terletak pada Al-Quran dan hadis itu, tetapi pada pemahaman atau penafsiran terhadap kedua sumber tersebut yang terlembaga dalam fikih. Tegasnya konflik itu terjadi antara fikih dan hukum adat.¹⁹

Mengapa terjadi konflik, Hazairin menjelaskan fikih itu adalah hasil ijtihad mujtahid masa lalu yang sangat dipengaruhi oleh tradisi lokal atau sosial kultur dimana mujtahid itu hidup, sedangkan hukum adat itu tumbuh dan berkembang di dalam masyarakat Indonesia. Tentulah keduanya tidak sama. Pada gilirannya, ketika fikih ingin diaplikasikan terjadilah benturan karena tidak sesuai dengan tradisi dan adat yang telah terlebih dahulu hidup dan berkembang di Indonesia.

Akhirnya Hazairin sampai pada pernyataannya yang cukup penting. Dengan demikian maka soal apakah hukum dalam masyarakat kita dapat diselaraskan dengan kemauan Islam, tergantung pada adanya Mujtahid -mujtahid yang mengenal jiwa rakyat Islam kita.²⁰

Mujtahid-mujtahid Indonesia inilah yang diharapkan dapat membentuk mazhab nasional, Hazairin menyatakan:

Soal yang besar pula yang sangat mengejutkan pihak-pihak yang ketahuannya bertaklid, ialah mungkin kita di Indonesia ini mendirikan mazhab kita sendiri, mazhab nasional, dalam lapangan yang langsung mempunyai kepentingan kemasyarakatan.²¹

Tampaknya mujtahid yang dikendaki oleh Hazairin bukanlah dalam maknanya yang luas seperti yang dijelaskan dalam Ushul

¹⁸ Hazairin, *Hukum Islam dan Masyarakat* (Jakarta : Bulan Bintang, 1981) hlm. 16

¹⁹ Studi yang lebih luas lihat Ratno Lukitum, *Pergumulan antara hukum islam dan adat Indonesia*, (Jakarta : INIS 1998).

²⁰ Hazairin, *Hukum...op.cit*, hlm.16

²¹ Hazairin, *Tujuh...op.cit*, hlm.116

Fiqh, tetapi hanya mujthaid yang menguasai lapangan kemasyarakatan. Untuk itulah diperlukan mujtahid yang memiliki ilmu yang cukup tentang soal-soal kemasyarakatan (ilmu kebudayaan dan ilmu hukum lainnya).

Sebenarnya apa yang dikehendaki Hazairin adalah diperimbangkannya tradisi lokal (adat, 'uruf) dalam penetapan hukum. Pemikiran ini bukanlah suatu hal yang baru. Di dalam literatur usul fiqh, 'uruf menjadi satu dalil dalam *istinbat al-ahkam*, bahkan di dalam *Qawa'id al-fiqhiyah*, ditentukan satu kaedah yang berbunyi "al-adatu muhakkamah" (adat itu dapat dijadikan suatu hukum).

Tidak kalah menaikinya adalah Hazairin tidak berhenti sampai disini, fikih yang telah dihasilkan oleh mujtahid Indonesia dalam lapangan kemasyarakatan, harus ditransformasikan kedalam perundang-undangan negara. Artinya pemerintah (la menyebutnya Ulul Amri) harus terlibat dalam menjadikan fikih menjadi hukum positif. Bisa diduga mazhab nasional yang dimaksudkan Hazairin adalah terbentuknya perundang-undangan (*Qanun*) Islam di Indonesia.²²

Perundang-undangan ini penting karena menurutnya kendati masyarakat Islam telah beriman kepada Allah, tidak serta mereka akan melaksanakan hukumnya (fikih) karena pelaksanaan hukum itu sendiri sangat berkaitan erat dengan rasa keadilan dalam masyarakat itu sendiri.

D. Kewarisan Bilateral : Eksperimentasi Pemikiran Hazairin

Keinginan Hazairin untuk membentuk Mazhab Nasional bukanlah sebatas gagasan saja, melainkan berkembang menjadi satu bentuk pemikiran yang aplikatif. Ini terlihat bagaimana Hazairin merekonstruksi teori hukum waris Islam ke dalam hukum kewarisan Bilateral yang ternyata digalinya dari Al-Quran dan Hadis sekaligus merupakan kritik terhadap hukum kewarisan sunni yang sangat patrilinear.²³

Pokok-pokok Teori Kewarisan Bilateral Hazairin dapat dilihat di bawah ini :

²² Mungkin dapat disebut, KHI dan UU Zakat dan yang terakhir UU Perbankan adalah mazhab nasional yang dimaksudkan Hazairin.

²³ Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Al-Quran Dan Hadis*, (Jakarta: Tintamas, 1990), hlm.75

1. Tidak mengenal konsep 'ashabah atau 'asha'bah. Menurut Hazairin konsep 'ashabah terdapat dalam masyarakat *unilateral* (*patrilineal* dan *matrilineal*) sedangkan dalam masyarakat *bilateral* (*parental*) tidak mengenal istilah tersebut. Kalau dalam masyarakat *patrilineal* (misalnya Arab dan Batak) hanya mengenal garis keturunan (klan atau 'ashabah) laki-laki (bapak) saja; begitu pula dalam masyarakat *matrilineal* (Minangkabau) hanya mengenal garis keturunan perempuan (ibu); sedangkan dalam masyarakat *bilateral* mengenal kedua garis keturunan (bapak dan ibu), atau tidak mengenal salah satu garis keturunan tersebut. Adanya konsep 'ashabah (seperti pembagian ahli waris : *zawil faraid*, *ashabah* dan *zawil arham*) sebagaimana terdapat dalam fiqh kewarisan ahlu sunnah wa al-jama'ah (baca : *patrilineal* Syafi'i). Menurut Hazairin, tidak terlepas dari sistem berfikir masyarakat Arab yang *patrilineal*. Bagi Hazairin, konsep 'asha'bah tidak sesuai dengan jiwa ayat-ayat perkawinan (Q. 4 : 23 dan 24), ayat-ayat kewarisan (Q. 11, 12 dan 176) dan kenyataan perkembangan masyarakat manusia serta sangat sulit menawarkan dirinya kepada rakyat Islam di Indonesia. Sebaliknya, demikian Hazairin berpendapat bahwa Al-Quran meridai (menyukai) cara berfikir yang *bilateral* (masyarakat yang *bilateral*) karena sistem ini (masyarakat *bilateral*) sesuai dengan perkembangan zaman dan dapat diterima oleh masyarakat Islam di Indonesia.
2. Mengingat status anak (baik laki-laki maupun perempuan) dari anak perempuan, sebagai ahli waris penuh sederajat dengan anak (baik laki-laki maupun perempuan) dari anak laki-laki. Begitu pula halnya dengan datuk/nenek sebelah ibu sebagai pewaris, sederajat dengan datuk/nenek sebelah bapak. Mereka-mereka ini (anak dari anak perempuan atau datuk/nenek sebelah ibu) yang oleh Hazairin disebut ahli waris pengganti (*Mawali*). Ahli waris pengganti merupakan ijtihad Hazairin yang orisinil setelah ia menganalisis ayat-ayat kewarisan khususnya ayat 33 surat al-Nisa'. Menurut penelitian Hazairin, "sistem penggantian" merupakan satu kenyataan yang dikenal oleh setiap masyarakat *patrilineal*, *matrilineal* dan *bilateral*. Pada dasarnya konsep ahli waris pengganti identik dengan ahli waris *Zawul Arham* di lingkungan fiqh Ahli Sunnah (*Mazhab Sunni*). Dalam statusnya, *zawul arham* lebih rendah (bahkan terhalang/mahzub) bila dibandingkan dengan ahli waris lainnya (*Zawul Faraid*/'*Ashabah*).²⁴

²⁴ Ibid., hlm. 19, 22, 26.

3. Tidak mengenal istilah saudara kandung, saudara seapak, dan saudara seibu khususnya dalam kasus *Kalalah*. Menurut Surat Al-Nisa' ayat 176 *Kalalah* adalah jika seorang meninggal (pewaris) dengan tidak ada baginya anak (*walad*). Hazairin berpegang teguh dengan defenisi *Kalalah* menurut ayat Al-Quran. Perkataan *Akhun* (saudara laki-laki) sebagaimana terdapat dalam ayat *Kalalah* (Q. 4 : 12 dan 176), meliputi semua macam hubungan persaudaraan dan terlepas dari diskriminasi apapun juga. Pernyataan "tanpa mengenal adanya macam-macam hubungan persaudaraan". Dalam kasus *kalalah* ini menurut Hazairin sesuai dengan Al-Quran yang menganut sistem kekeluargaan yang *bilateral*. Dalam hubungan ini Hazairin menolak konsep ulama sunni mengenai pembagian saudara : Sekandung, Seapak dan Seibu, karena hal ini akan menciptakan diskriminasi diantara semua macam hubungan persaudaraan itu. Hazairin mencatat peringatan Allah : " *Ghaira Mudharrin*" (Q.S 4:12) yang menolak diskriminasi yang merugikan persaudaraan tersebut.²⁵
4. Memperkenalkan pengelompokan baru dalam ahli waris, yang berbeda dengan pengelompokan ahli waris seperti terdapat dalam konsep ulama sunni, Hazairin membagi ahli waris : *Zawul faraid*, *Azwul qarabat* dan *Mawali* (ahli waris pengganti). *Zawul Faraid*, ahli waris yang menerima bagian tertentu yaitu setengah, seperempat, sepertiga, dua pertiga, seperenam, dan seperdelapan. *Zawul Faraid* juga disebut ahli waris tertutup. *Zawul qarabat* atau ahli waris terbuka adakah ahli waris yang tidak menerima bagian tertentu, adakalanya menerima bagian seluruhnya, dan adakalanya menerima bagian sisa setelah dibagikan kepada *zawul faraid*. Dan *Mawali* atau ahli waris pengganti adalah ahli waris yang menduduki kedudukan orang tuanya yang mati terlebih dahulu dari pewaris.

Tampak sekali bagaimana faktor 'uruf sangat mempengaruhi pemikiran Hazairin dalam merumuskan hukum kewarisan *bilatera*, hanya saja ia telah melakukan generalisasi bahwasanya yang dapat diterapkan di Indonesia dan setiap muslim akan menerimanya, adalah kewarisan *bilateral*. Pertanyaan yang relevan diajukan adalah, bagaimanapula dengan masyarakat Batak dan Minang yang jelas-jelas sistem kekerabatannya adalah *patrilineal* dan *matrilineal*?

Mungkin secara substansial apa yang ingin dikembangkan Hazairin bisa dipahami, yaitu bagaimana menjadikan hukum Islam

²⁵ Ibid., hlm. 50-56

sebagai hukum yang hidup dimasyarakat sehingga tidak ada lagi sikap yang mendua, disatu sisi mengakui beragama Islam namun di sisi lain, hukum-hukumnya tidak dilaksanakan karena bertentangan dengan rasa keadilan. Yang perlu dijawab adalah, bagaimana merumuskan hukum kewarisan di Indonesia yang sesuai dengan adat yang ada?. Menjadikan satu bentuk adat, tradisi sebagai paradigma berpikir dan mengabaikan adat atau budaya lainnya juga tidak dapat diterima.

Untuk itulah, diperlukan kajian lintas budaya untuk melihat sisi positif yang ada pada masing-masing adat dan budaya masyarakat Indonesia. Hemat penulis, melihat materi hukum kewarisan yang terdapat pada KHI, paling tidak telah mencerminkan sikap akomodasi adat dan budaya Indonesia walaupun corak patrilinealnya masih tampak, karena memang kecenderungan al-Qura'n secara lahiriyah kepada tipe masyarakat patrilineal. Akhirnya fikih-fikih yang menjadi sumber rujukannya juga mendukung kecenderungan patrilineal. Namun dibanding dengan fikih klasik, patrilineal KHI tidak lagi dominan.

Betapapun menariknya kajian Hazairin, bukan berarti pemikirannya sunyi dari kritik. Alyasa' Abu Bakar dalam disertasinya telah memberikan keritik yang bertumpu pada tiga hal. *Pertama*, kendati Hazairin memandang perlu untuk menggunakan kaedah-kaedah *ushuliyah* dalam berijtihad, namun dalam penalarannya kaedah-kaedah *ushul* Fikih tidak diterapkan secara baik.²⁶ *Kedua*, Dalam menganalisa ayat-ayat waris dan hadis-hadis tentang waris, ia menggunakan pisau analisa antropologi dan tidak melakukan pendekatan semantik, sehingga beberapa kata yang dipahaminya sangat berbeda dengan apa yang selama ini dipahami oleh jumbuh ulama, seperti lafaz *al-walad*, *al-ab*,²⁷ *al-akh*²⁸ *al-kalalat*, *mawali*²⁹

²⁶ Al-Yasa' Abu Bakar, *op.cit.*, hlm.412

²⁷ Lafaz *al-walad* pada surah al-nisa':11,12,dan 176 ditafsirkan Hazairin kepada anak langsung dan tidak diperluas kepada keturunan dibawahnya. Demikian juga dngan lafaz *al-ab* juga mencakup kedua orang tua, tidak diperluas ke atas. Lihat *Ibid.*, hlm.419.

²⁸ lafaz *al-akh* pada ayat yang telah disebut di atas ,ditafsirkan sebagai saudara dari ketiga jenis hubungan, saudara kandung, saudara seayah, dan saudara seibu. Padahal dalam pandangan ulama sunni, saudara dalam surah al-nisa' ayat 12, adalah saudara perempuan bersama ayah, sedangkan pada ayat 176 tidak demikian. Lihat, *Ibid.*,

²⁹ *Kalalat* bagi Hazairin bermakna sebagai punah ke bawah, sedangkan *mawali* bermakna ahli waris pengganti. *Ibid.* ,hlm. 424

dan sebagainya. *Ketiga*, dalam penggunaan hadis Hazairin berbeda dengan ulama sunni, kaedah-kaedah hadis tidak begitu dipakai secara utuh demikian juga halnya dengan kaedah-kaedah tafsir.

Mengapa hazairin tidak menggunakan kaedah-kaedah tersebut, jawabannya menurut penulis mungkin menurut Hazairin kaedah-kaedah itu tidak lagi memadai untuk menjelaskan pesan kandungan Al-Quran.

E. KESIMPULAN

Kendati Hazairin belum sempat merumuskan landasan metodologi mazhab nasional yang dimaksudkannya, namun dibanding upaya-upaya pembaharuan hukum Islam khususnya hukum waris Islam yang ada dinegara-negara muslim lainnya, Hazairin jauh lebih sistematis, demikian ungkapan Alyasa' Abu Bakar dalam bab penutup Disertasinya.

Apa yang telah dilakukan Hazairin untuk menjadikan fikih kewarisan sebagai "kasus" dan anthropologi sebagai kerangka acuan bantuannya sangat berguna untuk memahami Al-Quran yang sebenarnya turun tidak dalam ruang yang hampa kultural. Cara ini akhirnya dapat diterapkan untuk melihat kasus-kasus lain.

Sebenarnya ijtihad yang dilakukan Hazairin adalah untuk merubah wajah hukum Islam yang sangat Arab sentris menjadi hukum Islam yang sesuai dengan adat istiadat yang berkembang di Indonesia. Tujuannya adalah agar umat Islam Indonesia tidak lagi mengalami hambatan budaya dalam pengamalannya. Hanya dengan cara inilah hukum Islam menjadi hukum yang hidup ditengah-tengah masyarakat.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Yasa' Abu Bakar. "Ahli Waris Sepertalian Darah : Kajian Perbandingan Terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fikih Mazhab" (Desertasi) Fakultas Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta 1989.
- Muhammad Daud Ali. *Azas-Azas Hukum Islam*, (Jakarta : Rajaali Pers, 1991).
- Damrah Khair, *Hukum Kewarisan Hukum Individual Bilateral Menurut*

- Hazairin *Dalam Rangka Pembentukan Hukum Kewarisan Hukum Nasional* (Disertasi), (Jakarta), Program Pasca Sarjana IAIN Syarif Hidayatullah. 1997
- Khairuddin, *Pembaruan Pemikiran Hukum Islam di Indonesia; Studi Komperatif Terhadap pemikiran Hasbi dan Hazairin*, "Tesis, Program Pasca Sarjana, IAIN SU, 1999.
- Nouruzzaman Siddiqi. *Fikih Indonesia, Penggagas dan Gagasannya* (yogyakarta :Pustaka Pelajar, 1997,
- Hazairin. *Tujuh Serangkai Tentang Hukum*, (Jakarta : Tintamas, 1974).
- _____. *Hukum Islam dan Masyarakat* (Jakarta : Bulan Bintang, 1981).
- _____. *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Qur'an dan Hadis*. (Jakarta : Tintamas : 1990).
- Ratno Lukito. *Pergumulan antara Hukum Islam dan Adat di Indonesia*, (Jakarta : INIS 1998).
- Wahbah al-Zuhaly. *Usul al-Fiqh al-Islami* (Beirut : Dar al-fikr, 1986).
- Sajuti Thalib (et. al) *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, : In memoriam Prof. Mr. Dr. Hazairin. (Jakarta : UI P, 1976).
- Yudian W.Asmin. "Reorintasi Fikih Indonesia," dalam Sudarnoto Abdul Halim (Penyunting), *Islam berbagai Prespektif*, (Yogyakarta : LPNI, 1995).
- Anwar Haryono, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Al-Quran : Komentari Singkat Atas Teori Prof. Hazairin Dalam Pembaharuan Hukum Islam Di Indonesia*. : in memoriam Prof. Mr. Dr. Hazairin. (Jakarta : UIP, 1976).

GAGASAN ABDULLAHI AHMED AN-NA'IM DALAM PEMBARUAN HUKUM ISLAM

H.Hasan Matsum, MAg¹

A. PENDAHULUAN

Sebuah adagium sosiologi menyatakan, "kehidupan di dunia akan senantiasa berubah, tidak ada yang tetap kecuali perubahan itu sendiri". Tuntutan perubahan yang diiringi pembaruan itu terkadang terasa begitu cepat dan radikal tanpa mengenal batas-batas wilayah perubahan, termasuk di dalamnya wilayah agama.

Ketika suatu tuntutan perubahan untuk pembaruan menyentuh wilayah agama biasanya akan muncul pula dua reaksi merespon tuntutan tersebut. Pertama menolak segala perubahan atas nama agama dan yang kedua menerima bahkan mendukung perubahan untuk pembaruan tersebut. Untuk kelompok yang pertama Abdullahi Ahmed An-Na'im (selanjutnya ditulis An-Na'im) menyebutnya dengan golongan pundamentalis, yaitu suatu golongan yang menyatakan bahwa Islam adalah agama terakhir dan ajaran-ajarannya bersifat langgeng. Dengan demikian agama Islam haruslah tetap seperti pertama kali ia muncul di dunia ini, dan oleh karenanya syari'at Islam harus diterapkan apa adanya sebagaimana ditemui pada masa Rasulullah dan para sahabat terdahulu, termasuk di dalamnya hal-hal yang terkait dengan hukum perdata dan pidana. Untuk yang kedua biasa disebut dengan kelompok modernis atau reformis. Bagi kelompok ini perubahan untuk pembaruan adalah sebuah keharusan. Untuk menggambarkan perlunya pembaruan tersebut Murtadha Muthahharri membuat sebuah analogi, "apakah sehelai baju untuk seorang anak yang berumur

¹ Penulis mahasiswa Program S3 PPs IAIN SU dan Dosen Fak, Tarbiyah IAIN SU

dua tahun masih bias ia pakai ketika menginjak umur dua puluh tahun padahal baju itu sendiri tidak pernah berubah mengikuti perkembangan tubuhnya ?” tentu tidak.²

Bergerak dari perlunya pembaruan tersebut para pemikir Islam kontemporer berupaya membuat rumusan atau teori baru tentang ajaran Islam agar ia benar-benar sesuai dengan zaman yang sedang dilaluinya. Rumusan atau teori baru tentang ajaran Islam ini sebagiannya dapat diterima dengan baik oleh umat Islam seperti dekonstruksi kejumudan taqlid sementara yang lain masih menyisakan kontroversi yang perlu dikaji ulang seperti ide-ide rekonstruksi atau bahkan dekonstruksi syari’ah yang ditawarkan oleh Abdullahi Ahmed An-Na’im. Salah satu yang mencolok dalam pemikiran An-Na’im yang ia adopsi dari pemikiran gurunya Mahmoud Mohamed Taha ialah tentang teori *nasakh*. Baginya agar ajaran Islam sesuai dengan tuntutan zaman modern, maka ayat-ayat yang harus diberlakukan pada saat ini bukanlah ayat-ayat *Madaniyah* tetapi haruslah ayat-ayat *Makkiyah* yang menyerukan kesetaraan tanpa diskriminasi antara laik-laki dan perempuan, muslim dan ahli kitab serta muslim dan non-muslim (*zimmi/harbi*), dengan kata lain ayat-ayat *Madaniyyah* dinasakh oleh ayat-ayat *Makkiyah*, serta beberapa pemikiran hukum lainnya yang akan dibahas pada bagian berikutnya.

B. SEKILAS TENTANG AN-NA’IM

Abdullah Ahmed An-Na’im adalah salah seorang pemikir hukum Islam kontemporer yang berasal dari Sudan. Setelah menyelesaikan studi hukum di Universitas Khartoum, Sudan, pada tahun 1970 An-Na’im melanjutkan studinya ke Inggris dimana ia mendapat gelar LL.B dan Diploma di Fakultas Kriminologi Universitas Cambridge pada tahun 1973. Dia melanjutkan studi hukumnya dan menerima gelar Ph.D dari Universitas Edinburgh, Skotlandia pada tahun 1976, lalu kembali ke Sudan menjadi pengacara dan dosen hukum di Universitas Khartoum. Menjelang tahun 1979 ia menjadi kepala departemen hukum publik di Fakultas Hukum Universitas Khartoum sampai tahun 1985. Pada tahun 1985 hingga 1987 menjadi Profesor tamu dalam bidang hukum di Universitas California, Los Angeles, Amerika Serikat. Tahun 1988 hingga 1991 menjadi profesor tamu

² Murtadha Muthahhari, *Inna ad-Din ‘Inda Allah al-Islam*, Edisi Indonesia ; *Islam dan Tantangan Zaman*, Terj. Ahmad Sobandi, Pustaka Hidayah, Bandung, 1996, h. 9

dalam bidang Hak Asasi Manusia di Universitas Saskatchewan, Kanada. Tahun 1991 hingga 1992 menjadi profesor tamu di Universitas Uppsala, Swedia. Tahun 1993 hingga 1995 menjabat sebagai direktur eksekutif pengawasan Hak Asasi Manusia di Afrika. Akhirnya pada tahun 1995 hingga sekarang ia bergabung di Fakultas Hukum Emory, Atlanta, Amerika Serikat.

Beberapa karya An-Na’im yang ia tulis dalam bentuk buku antara lain ; *African Constitutionalism and the Contingent Role of Islam* (2006), *Toward an Islamic Reformation : Civil Liberties, Human Rights and International Law* (1990), *Human Rights Under African Constitutions* (2003), *Islamic Family Law in a Changing World : A Global Resource Book* (2002), *Cultural Transformation and Human Rights in Africa* (2002), *The Cultural Dimensions of Human Rights in the Arab World* (1994/ karya ini ditulis dalam bahasa Arab), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives : Quest for Consensus* (1992), *Secularism From an Islamic Perspective*, Dia juga telah menulis tidak kurang dari lima puluh buah artikel tentang Hak Asasi Manusia, Perundang-undangan, hukum Islam, dan Politik.³

C. PEMIKIRAN HUKUM AN-NA’IM

Melalui beberapa karya yang ditulis oleh An-Na’im, baik dalam bentuk buku maupun artikel terlihat bahwa ia memiliki corak tersendiri dalam memahami hukum Islam. Berikut ini akan dipaparkan secara sistematis pokok-pokok pikirannya yang meliputi ; teori *nasakh-mansukh*, syari’ah dan hak asasi manusia, dan konsep negara Islam.

1. Teori *Nasakh-Mansukh*

Dengan menggunakan analisis pemikiran gurunya, Mahmoud Mohamed Taha, pendiri Partai Persaudaraan Republik Sudan, An-Na’im memberikan sebuah gagasan mengenai konsep *nasakh-mansukh*. Konsep ini erat kaitannya dengan kategorisasi ayat-ayat *Makkiyah* dan *Madaniyah*. Baginya pesan Makkah merupakan pesan yang abadi dan fundamental serta universal yang menekankan martabat yang inheren pada umat manusia, egaliter tanpa membedakan jenis kelamin, keyakinan keagamaan, ras dan lain-lain. Sementara

³ Selengkapanya biografi dan karya An-Na’im dapat diakses melalui Website dengan alamat <http://Cyber.law.Harvard.edu/Islamic/Index.html>, <http://www.law.emory.edu/fs/>, www.law.emory.edu/WAL, www.law.emory.edu/ifl, www.law.emory.edu/IHR, www.law.emory.edu/aannaim.

di pihak lain pesan Madinah mengandung gagasan yang mempromosikan konfrontasi, ketidaksetaraan, kebebasan individu yang terbatas, diskriminasi terhadap perempuan, dan non-muslim.

Pandangan An-Na'im, sebagaimana gurunya, beranggapan bahwa teks-teks Al-Quran *Makkiyah* dan *Madaniyah* berbeda bukan karena waktu dan tempat kewahyuannya, melainkan karena perbedaan kelompok sasaran. Kata-kata "hai orang-orang yang beriman" sering digunakan dalam ayat-ayat *Madaniyah* menyapa kelompok tertentu, sedangkan "hai manusia", ciri ayat *Makkiyah*, berbicara pada semua orang tanpa perbedaan.⁴

Ketika menjelaskan proses evolusi periode Makkah dan Madinah, An-Na'im menggambarkan sekelumit situasi sosial yang mengitarinya. Dalam menanggapi pesan-pesan *Makkiyah* yang manusiawi dan mencerahkan itu orang-orang Makkah dan para sekutunya malah menganiaya nabi dan para pengikutnya, akibatnya Nabi dan para sahabat terpaksa meninggalkan Makkah dan hijrah ke Madinah pada tahun 622 M. Dengan bantuan suku lokal Madinah, di sana mereka membangun suatu masyarakat politik yang mandiri.⁵ Dengan hijrah itu isi pesan berubah menjadi lebih spesifik menunjuk kepada umat Islam sebagai suatu masyarakat orang-orang beriman yang diberi wewenang oleh Al-Quran untuk menggunakan kekerasan, pertama dalam mempertahankan diri atas ketidakadilan atau serangan yang dilakukan orang-orang kafir terhadap mereka, dan selanjutnya dalam mendakwahkan Islam serta memperluas wilayah negara Islam.

Beberapa contoh perkembangan ayat pada fase *Madaniyah* adalah pada surat an-Nisa' berisi aturan yang lebih rinci mengenai perkawinan, perceraian, dan warisan dengan kandungan diskriminasi terhadap perempuan. Kemudian pada ayat 34 surat an-Nisa' sebagai-

⁴ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Towards an Islamic Reformation Civil Liberties, Human Rights and International Law*, Edisi Indonesia, Dekonstruksi Syari'ah : Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional Dalam Islam, Terj. Ahmad Suaedi dan Amiruddin Ar-Raniry, LKIS, Yogyakarta, 1994, h. 108 - 109

⁵ Menurut Fazlurrahman, pandangan bahwa Nabi pindah ke Madinah karena kondisi yang lemah di Makkah tidaklah tepat, walau banyak ditulis oleh penulis Islam lalu membias kepada para orientalis modern, menurutnya hijrahnya Nabi ke Madinah lebih merupakan strategi yang tepat untuk merebut Makkah, karena Nabi sendiri mendapat perlindungan yang cukup kuat di kata Makkah. Lihat Fazlurrahman, *Major Themes of The Qoran*, Edisi Indonesia, Tema-tema Pokok Al-Quran, Terj. Anas Mahyuddin, Pustaka, 1996, h. 216 - 232

mana yang dipakai oleh ulama perintis sebagai dasar prinsip umum tentang qawwan (status pelindung/wali yang menunjukkan superioritas pria atas wanita).⁶

Banyak surat *Makkiyah* yang menyebutkan agar umat Islam bersabar terhadap orang-orang kafir (QS. 16 : 126 - 127), sebaliknya banyak surat *Madaniyah* menyeru umat Islam untuk melancarkan serangan kepada orang kafir dan membunuh mereka kapan saja mereka bertemu. Kedua model ayat ini, bagi ulama perintis, ketika dilihat ada kontroversi dalam dictum hukumnya maka dilakukan *nasakh* terhadap ayat awal (*Makkiyah*) oleh ayat yang turun belakangan (*Madaniyah*).

Dalam menganalisa konsep *Makkiyah* dan *Madaniyah* ini An-Na'im memberikan pemahaman tersendiri tentang teori *nasakh*. Ia menggugat pola *nasakh* yang dipahami oleh ulama konvensional. Menurutnya *nasakh* lebih merupakan proses logis dan dibutuhkan dalam penerapan teks-teks yang tepat dan menunda penerapan yang lain sampai saat yang memungkinkan penerapan teks itu tiba. Oleh karenanya ia mengajukan evolusi batas hukum dari teks *Madaniyah* ke teks *Makkiyah*. Dengan kata lain prinsip interpretasi yang revolusioner adalah membalikkan proses *nasakh*, sehingga teks-teks *Makkiyah* yang dihapus pada masa lalu dapat dipergunakan dalam konteks hukum sekarang dengan konsekuensi penundaan penggunaan teks-teks *Madaniyah* yang selama ini digunakan sebagai basis syari'ah.⁷

Melalui pemahamannya tentang konsep *nasakh*, An-Na'im berprinsip bahwa hukum Islam modern harus didasarkan pada ayat-ayat *Makkiyah* bukan *Madaniyah*. Prinsip ini sejalan dengan tuntutan hukum era modern yang mengedepankan hak asasi manusia universal, konstitusionalisme, dan perdamaian internasional.⁸

2. Syari'ah dan Hak Asasi Manusia

Pada tahun 1970 Sultanhussein Tabandeh menulis sebuah buku tentang Hak Asasi Manusia (HAM) yang berjudul *Muslim Commentary of the Universal Declaration of Human Rights* (Tanggapan

⁶ An-Na'im, *op. cit.*, h. 106 - 107

⁷ Ibid.

⁸ Abdullah Ahmed An-Na'im, *Sekali lagi Reformasi Hukum Islam dalam Islamic Law Reform and Human Right ; Challenges and Rejoinders*, Editor. Lindholm dan Karl Vogt, Edisi Indonesia Dekonstruksi Syari'ah II, Terj. Farid Wajidi, LKIS, Yogyakarta, 1996, h. 118

Muslim Terhadap Deklarasi Universal Tentang Hak Asasi Manusia) dalam hubungannya dengan status perempuan dan non-muslim. Tabandeh mencatat berbagai perbedaan antara syari'ah dengan Deklarasi Hak Asasi Manusia untuk menyatakan bahwa umat Islam tidak terikat dengan deklarasi universal tersebut.⁹

Menanggapi tulisan Tabandeh itu, An-Na'im justru menyarankan bahwa syari'ahlah yang seharusnya direvisi dari sudut pandang hukum Islam guna memelihara hak-hak asasi manusia universal tersebut.¹⁰ Untuk tujuan ini dia menyatakan bahwa ada dua problem mendasar yang senantiasa di "langgar" oleh syari'ah berkenaan dengan HAM, yaitu perbudakan, dan diskriminasi berdasarkan gender dan agama

a. Perbudakan

Syari'ah, secara mandiri, tidak mengintrodusir perbudakan karena ia merupakan fenomena sosial yang sudah ada jauh sebelum syari'at Islam diperkenalkan, bahkan kenyataannya syari'ah memperjuangkan kondisi dan mendorong pembebasan mereka melalui berbagai cara baik cara agama maupun kemanusiaan, namun demikian perbudakan tetap sah dalam syari'at Islam. Dengan kata lain walaupun sekarang ini perbudakan secara legal formal tidak lagi ditemui di suatu negara muslim, namun jika kondisi memungkinkan perbudakan bisa muncul kapan saja dan jika ia muncul maka syari'at harus melindungi hak-hak tuan maupun budak dengan cara yang sama sebagaimana yang terjadi pada abad-abad sebelumnya.

Menanggapi kenyataan ini An-Na'im menyatakan bahwa umat Islam awal benar ketika menafsirkan Al-Quran dengan menerima lembaga perbudakan dalam konteks historis ketika itu. Dengan berakarnya perbudakan di seluruh dunia pada waktu itu Islam memang tidak punya pilihan lain kecuali mengakui institusi perbudakan tersebut walaupun ia bertentangan dengan ruh syari'at.¹¹ Dengan kata lain dapat dikatakan bahwa Islam sebenarnya bermaksud mengeliminasi perbudakan dengan membatasi pertumbuhannya dan berusaha menyudahinya. Hal ini terlihat

dalam beberapa teks ayat Al-Quran, namun karena tidak ada mekanisme internal untuk mengubahnya menjadi tidak sah menurut hukum akhirnya syari'at "terpaksa" meneruskan keabsahannya dalam sistem hukum yang tak terelakkan ketika itu. Oleh karena itu dalam konteks berbeda dapat pula diusahakan prinsip penafsiran yang berbeda sejalan dengan pemikiran dasar yang dikembangkan oleh umat Islam modern yang menentang perbudakan.

Beberapa ayat Al-Quran yang berbicara tentang perbudakan jelas menganjurkan pembebasan para budak melalui berbagai cara hal ini terlihat pada surat 2 : 177¹², 4 : 92,¹³ 9 : 60,¹⁴ 58 : 3,¹⁵ 90 : 11 - 13,¹⁶ dan sebagai langkah yang paling berjasa ayat Al-Quran 24 : 33¹⁷ mendorong umat Islam untuk mewujudkan keinginan seorang budak yang mau melakukan kontrak dengan majikan guna pembebasannya dengan imbalan pembayaran sejumlah uang tertentu atau memberikan berbagai pelayanan tertentu.

Dalam pemikiran An-Na'im, satu-satunya sebab utama seseorang menjadi budak adalah karena menjadi tawanan perang yang dibolehkan dalam syari'at, namun demikian Al-Quran tetap mengiring umat Islam melalui surat 47 : 4¹⁸ agar membebaskan tawanan perang baik dengan penebusan maupun hadiah, maka sebenarnya sejak saat itu Al-Quran telah menutup pintu perbudakan

12 لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَآوَى السَّبِيلَ وَالسَّابِقِينَ فِي الرِّقَابِ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَّةٌ مُسْلَمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهَا إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدْيَةٌ مُسْلَمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا

14 إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ

15 وَالَّذِينَ يَطْمَنُّونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا

16 فَلَا أَقْتَحِمُ الْعَقَبَةَ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ فَكُ رَقَبَةً

17 وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ وَلَا تَكْرَهُوا فَتْيَتَكُمْ عَلَى الْبَغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِنَبْتِهِمْ أَعْزَّزُوا الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهْنَهُنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ

18 فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبُ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَتَخْتَمُوهُمُ فَشُدُّوا الْوَتَاكُ فَإِمَّا مَثًّا بِعَدُوٍّ وَإِمَّا فَدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا

⁹ Sultanhussein Tabandeh, *A Muslim Commentary on the Universal Declaration of Human Rights*, F.T. Goulding and Co, 1970, h. 18 - 20

¹⁰ An-Na'im, *Towards ... op. cit.*, h. 329

¹¹ *Ibid*, h. 333 - 334

dalam dunia Islam sehingga kapanpun perbudakan itu terjadi kembali, sepenuhnya ia adalah tanggung jawab umat Islam bukan Al-Quran.¹⁹

b. Diskriminasi Berdasarkan Gender dan Agama

Uraian pemikiran An-Na'im tentang diskriminasi berdasarkan gender dan agama sengaja ditulis dalam satu sub judul bahasan. Hal ini dilakukan karena solusi yang ditawarkan An-Na'im terhadap kedua hal tersebut menyatu dalam konsep analisisnya.

Menurut An-Na'im beberapa tindakan diskriminasi yang terjadi karena perbedaan jenis kelamin adalah :

- 1) Laki-laki muslim dapat mengawini hingga empat perempuan dalam waktu bersamaan, tetapi perempuan muslim hanya dapat kawin dengan seorang laki-laki muslim dalam waktu yang bersamaan.
- 2) Seorang laki-laki muslim dapat menceraikan isterinya atau seorang dari isteri-isterinya dengan meninggalkan begitu saja tanpa akad, talaq, dan tanpa kewajiban memberikan berbagai alasan atau pembenaran tindakannya terhadap seseorang atau suatu otorita. Sebaliknya seorang perempuan muslim dapat bercerai hanya dengan kerelaan suami atau dengan surat keputusan pengadilan yang mengizinkannya dengan dasar-dasar khusus, seperti ketidakmampuan suami dan keengganannya untuk mengurus isteri.
- 3) Dalam kewarisan, seorang perempuan muslim menerima bagian lebih sedikit daripada bagian laki-laki muslim ketika keduanya berada pada tingkatan yang sama dalam hubungannya dengan seseorang yang meninggal.²⁰

Sedangkan diskriminasi yang disebabkan karena perbedaan agama adalah :

- 1) Seorang laki-laki muslim boleh mengawini perempuan Kristen atau Yahudi, tetapi seorang laki-laki Kristen atau Yahudi tidak boleh mengawini perempuan muslim. Baik laki-laki maupun perempuan muslim tidak boleh mengawini orang kafir, yaitu seseorang yang tidak beriman dengan menurut kitab yang diwahyukan.
- 2) Perbedaan agama adalah penghalang dari seluruh pewarisan,

¹⁹ An-Na'im, *Towards ... op. cit.*, h. 332 – 333

²⁰ Ibid, h. 338. Lihat juga An-Na'im, *Civil Rights in the Islamic Constitutional Tradition ; Shared Ideals and Divergent Regimes*, The John Marshall Law School, Chicago, 1992, h. 287 – 290

sehingga seorang muslim tidak akan dapat mewarisi atau mewariskan kepada keluarganya yang non-muslim.

- 3) Seorang non-muslim tidak dapat dijadikan saksi dalam suatu perkara di pengadilan.
- 4) Seorang muslim tidak dihukum qisas karena membunuh seorang non-muslim.
- 5) Seorang non-muslim yang hidup di negara Islam, karena statusnya, tidak akan memiliki hak kewarganegaraan penuh sebagaimana halnya seorang muslim.²¹

Menurut An-Na'im semua aspek syari'ah historis yang berhubungan dengan gender dan non-muslim yang dikemukakan di atas melanggar prinsip-prinsip persamaan di depan hukum konstitusional.²²

Untuk menemukan jalan keluar dari diskriminasi tersebut, sekali lagi, ia menggunakan analisis gurunya, Mahmoud Mohamed Taha, jika dasar hukum Islam tidak digeser dari teks-teks Al-Quran dan Sunnah Madinah sebagai dasar konstitusi syari'ah maka tidak ada jalan untuk menghindari pelanggaran yang mencolok dan serius terhadap standar-standar universal hak-hak asasi manusia. Tidak ada jalan untuk mengeliminasi seluruh bentuk diskriminasi terhadap perempuan dan non-muslim sepanjang kita masih terikat dengan kerangka syari'ah lama. Teknik-teknik tradisional dalam kerangka syari'ah tidak memadai untuk meraih tuntutan pembaruan. Untuk meraih tingkat pembaruan yang signifikan, maka teks-teks Makkah yang egaliter, namun secara praktik tidak tepat untuk diterapkan pada masa Madinah, sekarang merupakan satu-satunya jalan yang harus dilakukan.²³

3. Konsep Negara Islam

Dalam pemikiran An-Na'im mendirikan negara Islam berdasarkan syari'ah, dalam konteks dunia modern adalah suatu kemustahilan.²⁴ Hal ini disebabkan bukan saja karena penegakan syari'ah akan bertentangan dengan konstitusi HAM lebih daripada

²¹ Ibid.

²² An-Na'im, *Towards ... op. cit.*, h. 339

²³ Ibid, h. 343 - 346

²⁴ An-Na'im, *Syari'ah and Positive Legislation is an Islamic State Possible or Viable?*, h. 37. <http://cyber.law.harvard.edu/Islamic/Index.html>, 11 Mei 2008

itu karena konsep negara Islam tidak memiliki mekanisme yang baku bagaimana ia dijalankan sejak masa Rasul hingga terhapusnya khilafah di Turki pada tahun 1924 yang lalu.²⁵

Menurut An-Na'im, setidaknya ada dua kekaburan yang terjadi dalam konsep negara Islam, yaitu sistem pemerintahan dan hukum yang harus diterapkan dalam negara Islam. Kekaburan utama dalam sistem pemerintahan berkenaan dengan pengangkatan dan wewenang kepala negara (khalifah). Ketika Rasulullah masih hidup dan memegang pemerintahan di negara Madinah beliau adalah satu-satunya penerima dan penafsir wahyu Ilahi, eksekutif tertinggi sekaligus kepala peradilan umat Islam. Dari sudut pandang konstitusional dan perundang-undangan Nabi adalah penguasa tunggal negara Madinah, memegang kekuasaan legislative, eksekutif, maupun yudikatif tertinggi dan bersifat mutlak. Sama sekali tidak bias diragukan bahwa umat Islam tunduk kepada pemerintahan Nabi secara spontan dan sukarela.²⁶

Kegagalan generasi muslim berikutnya untuk mengapresiasi sifat khas peran Nabi adalah upaya mereka untuk memberikan peran yang sama kepada para pengganti Nabi (khalifah). Melalui sistem pengangkatan yang tidak seragam, para khalifah sebenarnya tidak bermaksud menggantikan posisi Nabi dengan sifat dan ruang lingkup kekuasaan yang persis sama dengan beliau, namun fakta menunjukkan bahwa mereka melakukan itu. Khalifah memegang kekuasaan tertinggi yang tidak dibatasi oleh pribadi manusia manapun atau lembaga apapun. Sebagai wakil Tuhan di muka bumi para khalifah dapat menentukan mana pandangan atau penafsiran syari'ah yang otoritatif dan operatif serta memutuskan bagaimana menerapkannya dalam sistem politik. Walaupun boleh jadi dia mendelegasikan sebagian kekuasaan legislative, eksekutif, dan yudikatif, namun dia tetap mempertahankan kekuasaannya untuk menolak kebijakan-kebijakan atau keputusan para wakil atau hakimnya.²⁷

Diakui bahwa dalam syari'ah terdapat konsep syura, namun tidak pernah ada prosedur atau mekanisme untuk musyawarah tersebut dan tidak ada konsekuensi hukum ketika terjadi kegagalan pemerintah dalam bermusyawarah dengan warga negaranya. Nabi

²⁵ Ibid, Lihat juga An-Na'im, *Syari'a in the Secular State ; a Paradox of Separation and Conflation*, h. 330, [http : //cyber. law. harvard. edu/Islamic/ index.html](http://cyber.law.harvard.edu/Islamic/index.html) , 11 Mei 2008

²⁶ An-Na'im, *Towards ... op. cit*, h. 148

²⁷ Ibid, h. 149 - 150

biasa berkonsultasi dengan para sahabatnya dalam berbagai situasi bahkan tidak jarang Nabi mengikuti saran yang diberikan kepadanya, demikian pula para khalifah pengganti beliau, namun hal itu tidak dapat dipahami bahwa Nabi maupun para khalifah terikat dengan musyawarah tersebut. Kewajiban Nabi maupun para khalifah untuk bermusyawarah lebih merupakan kewajiban menjalankan perintah Allah daripada kewajiban kepada manusia.

Semenjak khalifah pertama, Abu Bakar ra. kepala negara memutuskan sendiri apakah akan bermusyawarah dengan warga negaranya dan bertindak berdasarkan nasehat yang diberikan itu atau tidak, kenyataannya Abu Bakar ra. menentang pandangan mayoritas para sahabat terkemuka ketika dia memutuskan untuk memerangi kaum pemberontak yang enggan membayar zakat. Umar, khalifah kedua, juga menentang pandangan mayoritas para sahabat terkemuka tentang pendistribusian tanah hasil rampasan perang di Iraq bagian selatan.²⁸

Kerancuan lain mengenai negara Islam berdasarkan syari'ah adalah pandangan bahwa khalifah bukanlah penguasa mutlak, karena seperti muslim yang lain, ia terikat oleh syari'ah tetapi karena khalifah sendiri adalah pemegang otoritas tertinggi syari'ah dan bagaimana penerapannya pada kasus yang ada, maka pembatasan kekuasaannya melalui syari'ah hanya sedikit sekali memiliki nilai praktis. Status para hakim yang secara teknis berkompeten untuk menentukan hukum selalu hanya bersifat nasehat.²⁹

Sistem pemerintahan negara Islam setelah masa khulafaurrasyidin juga tidak ada yang baku, Dinasti Umayyah yang berkuasa dari tahun 661 H hingga 750 H misalnya, menjalankan pemerintahan dengan sistem sekuler. Hal ini ditandai dengan adanya pemisahan antara wilayah kekuasaan khalifah sebagai kepala negara dan ulama atau qadi yang berwenang dalam menetapkan berbagai perkara hukum keagamaan khususnya dalam bidang hukum keluarga dan kewarisan, namun tidak berwenang dalam masalah politik.³⁰

Sistem pemerintahan negara Islam berdasarkan syari'ah yang dikemukakan di atas, menurut An-Na'im tidak mungkin bisa dilaksanakan dalam konteks dunia modern. Baginya pilihan yang tepat adalah menjalankan pemerintahan dengan sistem

²⁸ Ibid, h. 153 - 154

²⁹ An-Na'im, *Civil ... op. cit*, h. 280

³⁰ Ibid.

konstitusionalisme dalam arti adanya pembatasan hukum atas kekuasaan penguasa dan pertanggungjawaban politiknya terhadap sekelompok manusia lain (masyarakat).

Untuk menjalankan hal tersebut ia kembali menggunakan analisis gurunya, Mahmoud Mohamed Taha, yaitu untuk terlaksananya sistem konstitusionalisme setiap orang harus memiliki hak dan kewajiban yang sama di depan hukum, oleh karena itu segala perbedaan hak antara laki-laki dan perempuan, muslim dan non-muslim harus dihapuskan, dan satu-satunya jalan untuk itu ialah kembali kepada pesan-pesan *Makkiyah* yang egaliter tersebut.³¹

Problem yang dihadapi dalam masalah hukum yang harus diterapkan di negara Islam modern ialah ketidakmungkinan menjalankan syari'ah melalui proses perundang-undangan atau legislasi. Menurut syari'ah sampai kapanpun tetap merupakan sistem normative yang memiliki sanksi keagamaan, bahkan ketika ia diundangkan sebagai hukum positif berarti kita telah mengkebiri syari'ah yang seharusnya menjadi norma yang hidup di tengah-tengah masyarakat Islam.³² Satu-satunya jalan yang bisa dilakukan adalah mengangkat nilai-nilai syari'ah yang telah menjadi norma dalam kehidupan masyarakat tersebut sebagai aturan hukum melalui proses legislasi oleh pemerintah, karena perundang-undangan dan semua kebijakan publik memang seharusnya mencerminkan keyakinan dan nilai-nilai yang dianut oleh masyarakat dari suatu negara.³³

D. KESIMPULAN

Dalam kehidupan yang senantiasa berubah, seseorang benar-benar dituntut untuk menentukan sikap dalam menerima perubahan tersebut. Dengan prinsip "*al-muhafazah 'ala qadim as-salih wa al-akhzu bi al-jadid al-aslah*" (memelihara segala sesuatu yang baik yang telah ada dan mengambil sesuatu yang lebih baik dari yang baru) tuntutan perubahan itu akan dapat direspon dengan sebaik-baiknya.

Berbekal pengalaman yang senantiasa mengiringi perjalanan umat Islam dalam menegakkan syari'ah, terutama yang dialami sendiri oleh An-Na'im di Sudan, dia berkeyakinan bahwa umat Islam akan

³¹ An-Na'im, *Towards ... op. cit.*, h. 189

³² An-Na'im, *Syari'a and the ... op. cit.*, h. 29 - 30

³³ An-Na'im, *Islam dan Negara Sekular ; Menegosiasikan Masa Depan Syari'ah* (Bandung: Mizan, , 2007), h. 17

dapat menjalankan kehidupannya secara syar'i manakala syari'ah tersebut diposisikan sebagai norma yang hidup di tengah-tengah masyarakat muslim, bukan merupakan aturan yang dipaksakan oleh pemerintah, karena sesuatu yang dipaksakan hampir dapat dipastikan tidak akan mencapai hasil sebagaimana yang diharapkan.

Oleh karena itu, An-Na'im berkesimpulan bahwa jika umat Islam ingin syari'ah itu muncul sebagai aturan yang hidup maka langkah yang harus dilakukan adalah menjadikan syari'ah sebagai norma dalam kehidupan privat masyarakat untuk kemudian secara politis norma tersebut diangkat menjadi hukum positif melalui proses legislasi oleh pemerintah.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Towards an Islamic Reformation Civil Liberties, Human Rights and International Law*, Edisi Indonesia, Dekonstruksi Syari'ah : Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional Dalam Islam, Terj. Ahmad Suaedi dan Amiruddin Ar-Raniry, LKIS, Yogyakarta, 1994
- _____, *Sekali lagi Reformasi Hukum Islam dalam Islamic Law Reform and Human Right ; Challenges and Rejoinders*, Editor. Lindholm dan Karl Vogt, Edisi Indonesia Dekonstruksi Syari'ah II, Terj. Farid Wajidi, LKIS, Yogyakarta, 1996, hlm. 118
- _____, *Civil Rights in the Islamic Constitutional Tradition ; Shared Ideals and Divergent Regimes*, The John Marshall Law School, Chicago, 1992, hlm. 287 - 290
- _____, *Syari'ah and Positive Legislation is an Islamic State Possible or Viable ?*, [http : //cyber. law. harvard. edu/ Islamic/ index. html](http://cyber.law.harvard.edu/Islamic/index.html) , 11 Mei 2008
- _____, *Syari'a in the Secular State ; a Paradox of Separation and Conflation*, hlm. 330, [http : //cyber. law. harvard. edu/Islamic/ index.html](http://cyber.law.harvard.edu/Islamic/index.html) , 11 Mei 2008
- _____, *Islam dan Negara Sekular ; Menegosiasikan Masa Depan Syari'ah*, Mizan, Bandung, 2007, hlm. 17
- Fazlurrahman, *Major Themes of The Qoran*, Edisi Indonesia, Tema-tema Pokok Al-Quran, Terj. Anas Mahyuddin, Pustaka, 1996, hlm. 216-232

Muthahhari, Murtadha, *Inna ad-Din 'Inda Allah al-Islam*, Edisi Indonesia ; *Islam dan Tantangan Zaman*, Terj. Ahmad Sobandi, Pustaka Hidayah, Bandung, 1996, hlm. 9

Tabandeh, Sultanhussein, *A Muslim Commentary on the Universal Declaration of Human Rights*, F.T. Goulding and Co, 1970, hlm. 18 – 20

LATARBELAKANG DAN FAKTOR MUNCULNYA IKHTILAF PADA PERSOALAN FURU'

Watni Marpaung, MA¹

A. PENDAHULUAN

Ikhtilaf dalam diskursus hukum Islam merupakan suatu kajian yang sangat menarik untuk dikaji dan diulas. Keurgensiannya melihat bahwa sangat banyak sekali didapati persoalan hukum yang jarang sunyi dari dilaektika perdebatan. Sebagai insan akademis harus melihatnya sebagai sebuah khazanah kekayaan Islam yang sangat luas. Tidak seperti kebanyakan orang yang memposisikan khilafiyah sebagai suatu hal yang membingungkan bahkan cenderung bersikap fanatik sehingga melihat saudaranya yang berbeda sebagai perbuatan yang tercela.

Dalam kaitan ini sangat perlu dimunculkan pengkajian yang tidak berlatar hasil fiqhnya, namun lebih menekankan kepada substansi dan *root of problem* atau akar masalah. Mungkin dengan pembahasan yang lebih *deep* akan menghantarkan kepada wawasan hukum Islam atau fiqh yang tidak bersifat homogen dan hitam putih tetapi lebih bervariasi dengan melihat perbedaan-perbedaan diantara para ulama Islam pada persolan furu' khususnya, sebagai rahmat yang harus dipetik hikmahnya.

Dalam perkembangan terakhir dalam dunia Islam khususnya Indonesia munculnya fenomena dengan lahirnya gerakan-gerakan dakwah seperti salafi, jama'ah tabligh, dan lain sebagainya yang mana secara fiqhnya mempunyai pemahaman yang terkadang berbeda dengan pemahaman *mainstream* masyarakat yang notabenenya bermazhab Syafi'i. Realitasnya di lapangan tidak

¹ Alumni Prodi Hukum Islam PPs IAIN SU

sedikit terjadi perdebatan-perdebatan yang terkadang mengarah kepada debat “kusir” yang dapat berujung putusnya silaturahmi sesama umat Islam. Apakah Islam tidak punya prosedur yang jelas dalam etika berbeda pendapat dan faktor yang melatarbelakanginya merupakan pertanyaan yang paling tidak akan terjawab pada bahasan berikutnya.

Agaknya, realitas di atas merupakan salah satu faktor yang menginspirasi para ulama yang menulis berbagai buku-buku furu' yang bersifat *comparatif* sebagai sebuah upaya untuk menjelaskan sekaligus mendudukan persoalan yang banyak diperbincangkan. Dengan demikian kita dapat mendiagnosa persoalan dengan arif dengan mengetahui penyebab terjadinya ikhtilaf.

Paling tidak dalam bukunya DR, Mustafa Sa'id al-Khin yang berjudul “*Atsar al-Ikhtilaf Fi al-Qawa'id al-ushuliyah fi Ikhtilaf al-Fuqaha*” sebagai salah satu kitab yang menguraikan persoalan khilafiyah, selain kitabnya Dahlawi “*al-Insaf fi Asbab Al-Ikhtilaf*, dan DR.al-Bayanuni “*Dirasat fi Ikhtilaf al-Fuqaha*”, dan yang lainnya, akan dapat menghantarkan kita pada persoalan yang mendasar dari munculnya ikhtilaf dikalangan para ulama.

B. Munculnya Ikhtilaf

Perbedaan pendapat merupakan suatu hal yang biasa dan bersifat alamiah. Dikatakan demikian, secara sederhana tidak ada manusia yang sama baik dalam bentuk maupun cara berfikirnya kendati satu keluarga atau bahkan kembar.

Dan hadis dua sumber utama pokok hukum sangat banyak memberikan peluang untuk terjadinya perbedaan pendapat. Hal ini dapat dilihat dengan lebih banyaknya ayat yang bersifat *zhanni al-dalalah* ketimbang *qat'i al-dalalah*, secara sepintas mungkin demikianlah Allah untuk menunjukkan fitrah perbedaan itu sendiri.²

Al-Bayanuni menyebutkan bahwa faktor utama menyebabkan munculnya perbedaan pendapat disebabkan dua faktor: pertama, adanya nash-nash syar'i yang mempunyai lebih dari satu arti, kedua, adanya perbedaan pemahaman. Yang mana kedua faktor tersebut sudah banyak diuraikan para ulama dalam berbagai contoh, seperti lafaz *quru'* yang bermakna ganda antara suci dan haid serta

² Al-Bayanuni, *Dirasat fi al-Ikhtilaf al-Fiqhiyah*, ter. Ali Mustafa Ya'qub (Jakarta: Pustaka Pirdaus, 1997), h. 7.

berbagai kasus para sahabat yang berbeda dalam memahami pernyataan Rasul dalam berbagai kesempatan.³

Dalam berbagai kitab seperti *Atsar al-Ikhtilaf Fi al-Qawa'id al-ushuliyah fi Ikhtilaf al-Fuqaha'* bahwa munculnya perbedaan pendapat berawal dari perbedaan para sahabat mengenai pengganti Rasul menjadi khalifah setelah Rasulullah meninggal dunia sehingga pemakaman Rasul menjadi terabaikan.⁴

Namun apabila kita lihat ke belakang pada masa Rasul masih hidup pun sudah terjadi perbedaan pendapat diantara para sahabat seperti dalam kasus shalat Ashar ketika menuju Bani Quraidhah, kemudian peristiwa sahabat yang pergi dalam suatu perjalanan, setelah masuk shalat keduanya tidak menemui air dan keduanya bertayammum, tetapi setelah shalat mereka menemukan air, akhirnya satu mengulangi shalat dan yang lainnya tidak mengulangi. Namun setelah keduanya menghadap kepada Rasul dan menceritakan persoalan mereka ternyata Rasul tidak menyalahkan salah satu diantara keduanya.⁵

Tentunya kasus-kasus yang menjadi perbedaan pendapat diantara para sahabat menjadi bukti bahwa perbedaan pendapat dalam Islam begitu ditoleran selama dapat mengajukan argumenasi dan dasar berfikirnya. Maka tidak terbantahkan lagi bagaimana perkembangan pendapat setelah masa tabi'in semakin ramai dengan inovasi ijtihad para ulama berdasarkan metode dan kapasitas intelektualnya masing-masing. sebab salah satu yang menjadi faktor perbedaan pendapat juga dikarenakan faktor kecerdasan dan kapasitas intelektual para ulama yang tentunya berbeda antara satu dengan yang lainnya.⁶

C. Sebab-Sebab Perbedaan Pendapat.

DR. Mustafa Sa'id al-Khin menjelaskan bahwa faktor yang melatarbelakangi munculnya perbedaan dalam kajian fiqh setidaknya disebabkan delapan faktor, yang akan diuraikan berikutnya dengan contoh yang cukup mewakili tema tersebut. kedelapan faktor itu adalah:

³ Ibid., h. 13.

⁴ Mustafa Sa'id al-Khin, *Atsar al-Ikhtilaf fi al-Qawa'id al-ushuliyah fi Ikhtilaf al-Fuqaha'* (Beirut: Libanon, 1998), h. 35.

⁵ Al-Bayanuni, *Dirasat fi al-Ikhtilaf al-Fiqhiyah*, h. 15.

⁶ Ibid., h. 39.

a. Perbedaan Bacaan⁷

Salah satu contoh dari faktor bagian ini adalah kasus perbedaan pendapat tentang apakah kedua telapak kaki dibasuh atau diusap dalam berudhu'. Yang mana penyebab terjadinya cara pandang ini berawal dari firman Allah Swt pada surat al-Maidah ayat 6 yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ

*Hai orang-orang beriman apabila kamu hendak mendirikan shalat maka basuhlah wajahmu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sehingga sampai mata dua mata kaki...*⁸

Pada ayat di atas terdapat kata "أَرْجُلَكُمْ" yang dalam membacanya terdapat dua pendapat. Bagi Nafi', ibn Amir dan Kisa'i membacanya dengan nasab, sedangkan Abu Amar dan Hamzah membaca dengan jar. Perbedaan ini tidak hanya berhenti pada bacaannya semata tetapi akan berimplikasi kepada hukum yang akan ditetapkan dari bacaan itu sendiri.

Oleh sebab itu, jumhur berpendapat bahwa kewajiban terhadap kaki pada saat berwudhu' adalah membasuhnya bukan mengusapnya, disebabkan mereka menetapkan bacaan "أَرْجُلَكُمْ" dengan nasab dengan salah satu dasarnya bahwa Allah membatasi membasuh kedua sampai mata kaki sama dengan kedua tangan sampai kepada dua siku maka sama kewajiban membasuh kaki seperti tangan. Sedangkan yang membaca dengan jar memahami dengan mengatofkannya kepada "رُءُوسُ"

b. Tidak Mengetahui Hadis⁹

Dalam tradisi kehidupan para sahabat dengan Rasulullah Saw dalam kaitannya dengan penerimaan banyak atau sedikitnya mendengar hadis dari beliau ternyata tidak sama. Bagi sahabat senior seperti *khulafa al-rasyidin* merupakan para sahabat yang paling dekat dan sering bergaul dengan Rasul sehingga dipahami mereka adalah

⁷ Ibid., h. 38

⁸ Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya* (Semarang: Toha Putra, 1989), h. 158.

⁹ Ibid., h. 42

sahabat yang paling banyak mengetahui tentang hadis Rasul, sehingga dalam kapasitas mereka mengetahui hadis itu berbeda-beda.

Dalam kaitannya dengan penetapan hukum akan kita lihat salah satu contoh bagaimana peran perbedaan kapasitas pengetahuan tentang hadis pada diri sahabat, yaitu:¹⁰

Contoh dalam kasus ini mengenai puasa orang yang masih junub, yang mana disebutkan dalam hadis yang diriwayatkan Abu Hurairah bahwa:

"من أصبح جنباً فاصوم له" artinya barang siapa yang masih junub pada paginya tidak sah puasa baginya. Sedangkan pada hadis yang diriwayatkan dari Aisyah ketika datang seorang laki-laki kepada Rasul dengan mengatakan bagaimana ya Rasul bahwa waktu shalat (subuh) sudah masuk dan saya dalam keadaan junub. Rasul menjawab: *وانا تدركني الصلاة وانا جنب فاصوم*, dalam hadis tersebut jelas bahwa Rasul menyatakan boleh puasa sekalipun pada waktu subuh kita masih dalam keadaan junub, sebab aku demikian juga.

Dari contoh di atas dapat kita pahami ternyata dalam satu perkara terkadang Rasul mengeluarkan statemen yang berbeda. Tentunya, hadis yang dinyatakan Rasul tersebut tidak semua mengatahuinya secara keseluruhan akan menjadi konsekwensi perbedaan hukum dalam kasus yang sama.

c. Keraguan Dalam Menetapkan Hadis¹¹

Dalam contoh faktor ketiga yang menyebabkan terjadinya ikhtilaf adalah perbedaan pendapat antara pendapat jumhur yang melihat bahwa orang yang lupa makan dan minum pada waktu puasa tidak wajib mengqada karena keduanya bagi orang yang lupa merupakan shadaqah Allah sebagaimana dalam dua hadis sebagai berikut:

من نسي وهو صائم فاكل او شرب فليتم صومه فانما اطعمه الله وسقاه (رواه الدارقطني)

واذا اكل الصائم ناسيا او شرب فانما هو رزق ساقه الله ولا قضاء عليه

¹⁰ Ibid., h. 48

¹¹ Ibid., h. 53.

Kedua hadis di atas begitu jelas memerintahkan supaya bagi yang berpuasa melanjutkannya karena semua itu adalah pemberian Allah kepadanya dan tidak perlu diulangi lagi. Namun dalam pandangan imam Malik sebaliknya, harus tetap dikada dengan melihat hadis di atas tidak sah menurutnya.

d. Perbedaan Dalam Memahami Dan Menafsirkan Nash¹²

Perbedaan disebabkan memahami dan menafsirkan nash merupakan suatu hal yang sering terjadi tidak hanya pada level mazhab-mazhab tetapi pada masa Rasul hidup para sahabat sudah terjadi perbedaan pendapat, sebagai contoh dalam kasus ini adalah peristiwa tentang Bani Quraidhah.

Disebutkan bahwa nabi setelah pulang dari perang Ahzab malaikat Jibril turun dan memerintahkan agar segera berangkat ke Bani Quraidhah. Maka untuk mempercepat perjalanan Rasul memerintahkan para sahabat "kalian jangan ada yang shalat ashar, kecuali (bila telah sampai di Bani Quraidhah)."¹³

Dalam menyikap pernyataan Rasul tersebut para sahabat berbeda penfasiran, terbukti setelah masuk waktu shalat ashar di tengah jalan sebahagian tidak melakukan shalat dengan memahami perintah Rasul itu sekaligus larangan untuk tidak boleh shalat kecuali sesudah sampai pada Bani Quraidhah, sedangkan yang lainnya memahami tetap shalat ketika masuk waktu, sebab perintah tersebut merupakan perintah supaya mempercepat perjalanan agar cepat sampai di Bani Quraidhah. Yang mana setelah sampai berita tersebut kepada Rasul ternyata beliau tidak menyalahkan salah satu dari kedua kelompok tersebut.

e. Lafaz Isytirak¹⁴

Lafaz *isyтирак* merupakan lafaz yang mempunyai makna lebih dari satu, seperti lafaz *quru'* bisa bermakna suci atau haid, dan lain sebagainya.

Contoh dalam kasus ini adalah persoalan wanita yang ditalak dalam kondisi haid. Dalam Allah mengatakan "وَالطَّلَاقُ يَتَرَكُ" "بِأَسْمَاءٍ ثَلَاثَةِ قُرُوءٍ". Kemudian terjadi ikhtilaf diantara kaum

¹² Ibid., h. 62.

¹³ Al-Bayanuni, *Dirasat fi al-Ikhyilafat al-Fiqhiyah*, ter. Ali Mustafa Ya'qub, h. 13.

¹⁴ Ibid., h. 70.

muslimin disebabkan makna "*quru'*" bisa saja bermakna suci dan haid. Seperti Aisyah ra, ibn Umar dan Zaid bin Tsabit memaknakan dengan suci, sedangkan Abu Bakar, Usman dan yang lainnya memaknakan dengan haid. Kedua pandangan sahabat tersebut kemudian dianut dalam mazhab fiqh. Fuqaha Syafi'i, Malik dan Ahmad memperpegangi yang pertama sedangkan fuqaha Hanafi menganut pendapat yang kedua.

f. Pertentangan dalil-dalil¹⁵

Dalam makan istilah *ta'arudh al-adillah* dipahami sebagai terjadinya pertentangan dua dalil dalam satu kasus tertentu.¹⁶ Salah satu contoh dalam kasus ini adalah batal wudu' dengan menyentuh kemaluan. Dalam hal ini ulama Syafi'iyah, Hanabilah, Ishaq, dan Malik bahwa menyentuh kemaluan membatalkan wudhu'.¹⁷ Pendapat ini didasarkan pada hadis dari Sarrah binti Shafwan, bahwa nabi mengatak: "مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلَا يَصِلُ حَتَّى يَتَوَضَّأَ". Selain hadis-hadis yang lainnya.

Sedangkan menurut Abu Hanifah dan sahabat-sahabatnya bahwa menyentuh kemaluan tidak membatalkan wudhu'. Mereka mendasarkan pendapatnya pada hadis Thalaq bin Ali bahwa Rasul ditanya seorang laki-laki yang menyentuh kemaluannya pada waktu shalat bersabda: "هَلْ هُوَ إِلَّا بَضْعَةٌ مِنْكَ".

g. Tidak Adanya Nash Pada Satu Masalah

Salah satu yang menjadi latarbelakang terjadinya perbedaan pendapat dimana tidak didapatinnya suatu nash baik dari maupun hadis dalam satu masalah. Untuk melihat itu dapat kita lihat contoh perbedaan para sahabat mengenai kewarisan kakek beserta saudara, yang dalam hal ini terjadi dua pendapat dikalangan para sahabat:

Pertama, pendapat Abu Bakar, Ibn Abbas, Zubair, Muaz bin Jabal, dan yang lainnya bahwa kakek lebih utama dari saudara dalam kewarisan, serta posisinya seperti posisi ayah, oleh sebab itu kakek dapat menghibat posisi saudara.

¹⁵ Mustafa Sa'id al-Khin, *Atsar al-Ikhtilaf fi al-Qawa'id al-ushuliyah fi Ikhtilaf al-Fuqaha'*, h. 95.

¹⁶ Wahbah al-zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami* (Beirut: Dar al-Fikri, 1998), h. 1201

¹⁷ Ibid., h. 102

Kedua, pendapat Umar, Ali, Zaid bin Tsabit, Abdullah bin Mas'ud ra dan lainnya, mereka memahami bahwa kakek dan saudara keduanya sama dalam mewarisi dengan kedekatan mereka kepada si mati dari pihak ayah.

Konsekwensi logis dari perbedaan para sahabat di atas berimplikasi kepada perbedaan pendapat pada kalangan mazhab fiqh. Bagi Syafi'iyah bahwa saudara mewarisi bersama kakek. Sedangkan bagi Abu Hanifah, zufar, Hasan bin Ziyad, dan lainnya berpendapat bahwa kakek menghibab saudara dan menghalanginya dari mewarisi sebagaimana ayah menghibab mereka.

h. Perbedaan Pada qawa'id al-fiqhiyah¹⁸

Dalam pembahasan qawa'id al-fiqhiyah para ulama untuk membedakan antara qawa'id al-fiqhiyah dengan ilmu ushul. Misalnya Abu Zahrah, menyatakan bahwa usul fiqh merupakan metode yang dipakai faqih dalam beristibat supoaya terhindar dari kesalahan, sedangkan qawa'id al-fiqhiyah merupakan kumpulan hukum-hukum yang ada kesamaan yang disatukan menjadi sebuah kaidah¹⁹, dengan kata lain qawa'id al-fiqhiyah adalah intisari dari persoalan-persoalan fiqh yang disarikan menjadi sebuah kaidah dalam melahirkan hukum. Beberapa kasus pada masalah ini seperti kehujjahan mafhum mukhalafa²⁰, kedudukan amalan penduduk Madinah, dan lain sebagainya.

Sebagai contoh langsung misalnya, kedudukan amalan penduduk madinah yang dijadikan imam Malik sebagai salah satu dalil kuat dalam menentukan hukum. Sebab beliau melihat bahwa madinah meruakan tempat dimana diturunkan dan disyari'atkan seluruh peraturan halal dan haram, yang penduduknya menyaksikan itu semua ketika mereka bersama dengan Rasulullah dan megamalkan sunah-sunahnya. Sedangkan imam yang lainnya tidak menganggap demikian. Sehingga perbedaan ini mempunyai efek kepada istinbat hukum seperti imam malik tidak dzawil arham (paman, bibi, baik dari ayah mauun ibu) tidak berhak mendapat warisan dengandasa penduduk madinah tidak melakukannya.

Sedangkan bagi mazhab Hanafi dan yang lainnya memandangnya berhak mendapat warisan berdasarkan firman Allah: *واولوا الارحام*

¹⁸ Ibid., h. 117.

¹⁹ Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikri, t.th.), h. 10.

²⁰ Saifuddin Amidi, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam* (Beirut: dar al-fikri, t.th.), h. 230.

في كتاب الله، بعضهم اولي ببعض، artinya orang-orang yang mempunyai hubungan kerabat iu sebahagian berhak terhadap sesamanya (daripada bukan kerabat) dalam kitab Allah.²¹

²¹ Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, h. 355.

SEKILAS TENTANG KONTRIBTOR

- **Prof.DR.H. Abdullahsyah, MA**, Guru Besar Fakultas Syari'ah IAIN SU
- **Prof.DR.H.Nur Ahmad Fadhil Lbs, MA**, Dekan dan Guru Besar Fakultas Syari'ah IAIN SU
- **Prof. DR. Nawir Yuslem, MA**. Guru Besar Fakultas Syariah IAIN SU
- **DR. H. Hasan Mansur Nst, MA**. Dosen Fakultas Syari'ah IAIN SU
- **Drs. H. Arso, SH, MA.g**, Wakil Ketua Pengadilan Tinggi Agama Sumut
- **DR. Faisar Ananda, MA**, Dosen Pascasarjana dan Fakultas Syari'ah IAIN SU
- **Drs. H. Ahmnad Bangun Nst, MA**. Dosen Fakultas Tarbiyah IAIN SU
- **DR. Muhammad Iqbal, MA.g**. Dosen Fakultas Syari'ah IAIN SU
- **DR. Muhammad Syahnan, MA**. Dosen Fakultas Syari'ah IAIN SU
- **Dra.Hj. Tjek Tanti, Lc, MA**, Dosen Fakultas Syari'ah IAIN SU
- **Dra. Sukiati, MA**, Mahasiswa Program S3 PPs IAIN SU, Dosen IAIN SU
- **Chuzaimah Batubara, MA**. Mahasiswa Program S3 PPs IAIN SU dan Dosen Fakultas Syari'ah IAIN SU
- **Muhammad Ramadhan, MA**. Dosen Fakultas Syari'ah IAIN SU
- **Azhari Akmal Tarigan, MA**. Mahasiswa Program S3 IAIN SU dan Dosen Fakultas Syari'ah IAIN SU
- **Hasan Matsum, MA**. Mahasiswa Program S3 PPs IAIN SU dan Dosen Fakultas Tarbiyah IAIN SU
- **Andri Soemitra, MA**, Dosen Fakultas Syari'ah IAIN SU
- **Watni Marpaung, SH.I, MA**. Alumni Prodi Hukum Islam PPs IAIN SU
- **M. Syukri Albani Nst, SH.I, MA**. Alumni Prodi Hukum Islam PPs IAIN SU